精典文库 029 KLASSICS

印度札记

In Light of India

Octavio Paz

[墨]奥克塔维奥·帕斯 著 蔡悯生 译

南京大学出版社

精典文库 KLASSICS

印度札记

IN LIGHT OF INDIA

[墨]奥克塔维奥·帕斯(OCTAVIO PAZ)

一切语言中最富才气、最富独创性的随笔作家之一。

——*Washington Post Book World*

帕斯是一位令人沉醉的诗人;而作为思想者的帕斯却又确保这种沉醉不以丧失理性和公正为代价。他用理性让人沉醉。

——Agha Ali,《洛杉矶时报》

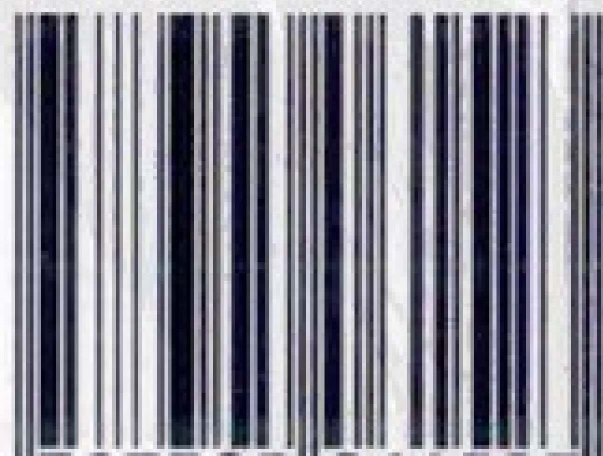
奥克塔维奥·帕斯做过六年墨西哥驻印度大使。他在那里的经历改变了他的生活。现在,在帕斯迄今最具个人性的这部散文作品中,他把诗意的洞察力与丰富的知识瞄准了一个不同寻常的巨大主题:印度的文化、风景与本质。帕斯以令人叹服的明晰性,唤起了孟买的声与光;呈现了对于印度光彩夺目的历史与多语种社会的一种令人信服的观察与诊断;并探究了印度的艺术、音乐与社会。其结果必定会把读者深深地拽进一个充满了令人惊奇的美与力量的世界。

这部颇富雄心的书当然不是由众多的"走马观花"构成的;它们是长期的体验与研究的结果,以具有巨大迷人魅力的回忆开始,接着却导向关于印度的历史、宗教、哲学,以及诸如印度的种姓制度、梵语色情诗、雕塑与建筑的专题讨论。

——Raleigh Trevelyan,《纽约时报书评》

上架建议:文学

ISBN 978-7-305-06152-3



定价:20.00 元

印度札记

In Light of India

[墨] 奥克塔维奥 · 帕斯 著　蔡悯生 译



南京大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

印度札记/(墨)帕斯著;蔡悯生译.—南京:南京大学出版社,2010.1
(精典文库/周宪主编)
ISBN 978-7-305-06152-3

Ⅰ.印 Ⅱ.①帕… ②蔡… Ⅲ.游记—作品集—墨西哥—现代 Ⅳ.I731.65

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2009)第 082979 号

Octavio Paz
In Light of India

江苏省版权局著作权合同登记　图字:10-2008-023 号

出 版 者　南京大学出版社
社　　址　南京市汉口路 22 号　　　邮编　210093
网　　址　http://www.NjupCo.com
出 版 人　左　健

书　　名　印度札记
著　　者　[墨]奥克塔维奥·帕斯
译　　者　蔡悯生
责任编辑　李冬梅　姚　徽

照　　排　南京玄武湖印刷照排中心
印　　刷　江苏凤凰通达印刷有限公司
开　　本　880×1 230　1/32　印张 7.875　字数 134 千
版　　次　2010 年 1 月第 1 版　2010 年 1 月第 1 次印刷
ISBN　978-7-305-06152-3
定　　价　20.00 元

发行热线　025-83594756
电子邮箱　Press@NjupCo.com
　　　　　Sales@NjupCo.com(市场部)

目　录

往来于地球两端　1

孟买　3

德里　15

旧地重游　24

宗教、种姓制度、语言　43

罗摩与真主安拉　45

宇宙源始　67

百家争鸣的语言　80

国家的规划　87

筵席与斋戒　89

印度历史的独特性　105

甘地：中间与极端　117

国家主义、政教分离、民主政体　136

实与空　153

乐天神与母夜叉　155

禁欲与长寿　190

解脱的批判　199

时间的奇妙装置　214

再会　235

后记　235

往来于地球两端

……为免重蹈相信没有对跖点(Antipodes)的昔日哲人的覆辙。

——欧瓦尔神父(Father Alonso de Ovalle),

Diccionario de Autoridades

[illegible]

孟 买

一九五一年我旅居巴黎。在六年多前，一九四五年十二月，我搬至巴黎，在墨西哥大使馆担任一项不起眼的职务。我的职位无足轻重，也因此，在任职两三年后，我不曾依一般外交界的惯例调职。我的上司忘了我的存在，我暗地里感谢他们。当时我正尝试写作，而且，最主要的，我正在探索那个城市，它或许是我们的文明特质最美的例证：稳固而不笨重、庞大而不致大得畸形，紧系着地表但有想飞的欲望。在这个城市中，中庸之道以同样温和而坚定的权威性控制了人的身心，使其不至于过度发展。在它最鼎盛的时期——一座广场、一条街道、一座建筑物——紧张转为和谐，赏心悦目。探索与认知：我在散步与漫游期间发现了新地点与新地区，不过，也有若干地方我不是亲身见识，而是透过小说与诗歌而得知的。对我而言，巴黎这个城市不只是杜撰出来的，而是经由记忆与想象力所重建的。我与几位朋友交往，有法国人也有外国人，

有时在他们的寓所，不过通常是在咖啡屋与酒吧。在巴黎，就如同在其他拉丁城市，人们流连于市坊的时间多于待在家中。我与朋友聚会，和他们共享艺术与心智的交流，热中于当时的文学生活，投入哲学与政治的激辩。不过我偷偷着迷的是诗：写诗、想诗、生活就是诗。这么多相对立的思想、感受、情绪，令我激动亢奋，日子过得紧凑而充实，故而不曾料想过这种生活会有所改变。未来——亦即那无法预期的——几乎已完全被抛诸脑后。

有一天，大使在他的办公室召见我，一语不发地递给我一封电报：我被调职了。这消息令我不知所措又痛心不已。我被调至其他地方是正常的，可是离开巴黎令我错愕。我调职的原因是：墨西哥政府已和一九四七年独立的印度正式建交，如今正打算在德里(Delhi)设立大使馆。我知道是要调到印度后，略感安慰：宗教祭典、神殿、让人联想起轶事怪谭的城市、各种族与肤色齐聚一堂、像猫一样优雅有着黑色明眸的女人、圣徒、乞丐……当天早晨，我得悉奉命担任大使的是艾密里欧·波兹·吉尔(Emilio Portes Gil)，一个动见观瞻的知名人士，曾任墨西哥总统。除了大使，成员将包括一位领事，一位助理秘书(我本人)，以及两名参事。

他们为什么选上我？没有人向我透露，我也永远无从得悉原委。不过，有传闻说我的调职是当时担任联合国教科文组织(UNESCO)总监的诗人杰米·托里斯·波狄特(Jaime Torres Bodet)向外交部长曼纽·泰罗(Manuel Tello)建议的。托里斯·波

狄特似乎对我的若干文学活动感到困扰，我与加缪（Albert Camus）及玛莉亚·凯瑟里丝（María Casares）参加一个亲西班牙无政府主义者团体所举办的庆祝西班牙内战爆发（一九三六年七月十八日）周年庆的活动，这尤其令他感到不满。虽然墨西哥政府与佛朗哥（Franco）没有关系——相反地，它是全世界唯一派遣官方大使至西班牙共和国流亡政府的国家——托里斯·波狄特认为，我出席那场政治兼文化的聚会，以及我在当时所发表的某些谈话，“很不得体”。我永远无法知道此传闻是否属实，不过数年后的一场晚宴中，我听过托里斯·波狄特一段耐人寻味的表白：谈起服务于外交圈的作家——在墨西哥的亚冯索·雷伊斯（Alfonso Reyes）与荷西·葛罗斯堤萨（José Gorostiza），出使法国的保罗·克罗狄（Paul Claudel）与圣约翰·柏斯（Saint-John Perse）等等时，他又补了一句：“不过我们必须不计一切代价，避免同一个大使馆中有两位作家。”

我向友人辞行。亨利·密乔斯（Henri Michaux）送我一本凯柏（Kabīr）的小诗集，克里希纳·里勃（Krishna Riboud）送的是一幅湿婆神妃难近母（Durga）的版画，柯斯塔·帕派欧诺（Kostas Papaioannou）送的是一本《薄伽梵歌》（*Bhagavad-Gītā*），此书成为我在印度世界中的精神向导。准备期间，我收到新任大使由墨西哥捎来的一封指示函：我必须前往开罗与他会合。随后我们再与其他工作人员前往塞德港（Port Said），我们将在当地搭一艘波兰

船贝托里号(Batory)前往孟买。这则讯息很不寻常,因为通常我们会直接飞往德里,不过我很开心,因为那让我得以赴开罗一窥堂奥,参观当地的博物馆与金字塔,而我在抵达孟买之前,可以横渡红海并参观亚丁(Aden)。

我们到达开罗时,波兹·吉尔告诉我们,他已改变心意,将直接飞往德里。稍后,我获悉他只是想在搭飞机前往印度之前,先到埃及几处名胜参观。但对我而言,改变计划已经太迟:轮船公司无法及时让我退票,而我又没有足够款项搭飞机。我决定搭船前往。当时正值法鲁克国王①政权即将垮台之际,各地暴动频传,不久,著名的牧人旅馆(Shepherd's Hotel)也付诸一炬。由开罗前往塞德港的道路有多处都已受阻且安全堪虞。我与另外两名旅客同乘一部车,车子悬挂波兰国旗,或许也幸亏如此,我们一路平安到达。

贝托里号是一艘德国舰艇,送给波兰充当战后赔偿的一部分。渡海相当惬意,虽然横渡红海的旅程有时单调得令人透不过气来:两岸都是几乎毫无起伏变化的秃山荒岭;海洋灰蒙蒙的,平静无波。我暗忖,大自然也有令人生厌的时候。到达亚丁后,单调的感受一扫而空。一条景色优美的高速公路穿过巨石由港口通往城内。我在那些喧嚷的市集,以及邻近的街道巷弄间逛得眼花缭乱,到处都是地中海东部的黎凡特(Levant)人、中国人和印度人。形形色色的群众,覆着面纱的妇女眼眸如井水般深邃,过往行人的脸庞与其他城市的路人一样难以区别,但是都穿着东方服饰;乞丐、

熙来攘往的人潮、三五成群的人们在高谈阔论、畅笑，群众间有几个沉默的阿拉伯人，仪表堂堂，神情严峻。他们的腰带上佩着刀或匕首的空鞘。他们是沙漠居民，在进城前必须缴械。我只在阿富汗看过有同样气质与威仪的民族。

贝托里号上的生活相当多彩多姿，形形色色的人都有。最奇怪的旅客是一个印度的王公(Maharajah)，容貌像个修行者，由几个卑躬屈膝的仆役侍候。为了奉守某些清规，他避免与外国人接触，在餐厅时，他的椅子周围也以绳索圈住，以防其他旅客靠得太近。船上还有个旅客是一位老妇人，她是雕刻家布兰库西(Brancusi)的遗孀，受到一位景仰她亡夫的大亨邀请前往印度。船上有一群修女，大都是波兰人，每天清晨五点在两位波兰教士主持的弥撒中祈祷。她们正要前往她们教会创立的一所位于马德拉斯(Madras)的修道院。虽然共产党已在波兰夺得政权，但船上的相关单位都佯装没注意到这些宗教活动，或许他们的宽容是基于当时的政策。抵达孟买那天清晨，我们听到这些修女与教士所唱的弥撒，颇令人动容。浮现在我们面前的是一个幅员辽阔而陌生的国度之海岸，有数百万异教徒居于其间，他们有些人崇拜有强健体魄或动物外貌的男女神祇，其他人敬奉没有固定容貌的伊斯兰教真主。我不敢问他们是否知道，他们来到印度是最近基督教在这些国度的一次重大挫败……一对男女立刻吸引了我的注意，那是一位美丽的印度少妇和她先生，一个年轻的美国人。我们一见如

故地聊了起来，待行程结束时已成为好朋友。她是珊莎·拉玛·萝(Santha Rama Rau)，一位名作家，也是将福斯特(E. M. Forster)名著《印度之旅》(*Passage to India*)改编成舞台剧与电影剧本的剧作家。她先生法比安·包尔斯(Faubian Bowers)，曾担任麦克阿瑟将军的副官，写过一本关于日本歌舞伎的书。

我们在一九五一年十一月的某个清晨抵达孟买。我记得虽然当时仍是大清早，阳光却极为强烈，也记得对船只慢吞吞地驶过平静的海湾颇觉按捺不住。放眼望去尽是水银般的瀚海；远方有朦胧的山丘；几群飞鸟；浅淡的天空及几朵粉红色云絮。随着船只往前行，旅客的情绪也随之亢奋起来。城市的白色与蓝色建筑逐渐浮现，一根烟囱的一缕烟，一座远方的花园中的赭色与黄色斑点。一座石头拱门出现，竖立在一座船坞上，周围有四座松树造型的小塔环绕。我身旁一个人倚在栏杆上叫道："印度的门户(The Gateway of India)!"他是英国地质学家，正要前往加尔各答(Calcutta)。我们在两天前碰面，我发现他是旅美英国诗人奥登(W. H. Auden)的弟弟。他解释说，那座拱门是为了纪念英国国王乔治五世与他的妻子玛丽皇后于一九一一年前来访问而建的纪念碑。依我看来，那像是罗马拱门增添奇幻色彩后的产物。后来我才知道，那是由十六世纪在印度古加拉特[2]省风行一时的建筑样式引发的灵感。在纪念碑后方，泰姬玛哈饭店(Taj Mahal Hotel)的剪影在温暖的空气中晃荡着，宛如一个庞大的蛋糕；一种东方式的颓废，像

一个巨大的泡沫，不是肥皂而是石头的泡沫，掉落在孟买的膝上。我揉揉眼睛：那座饭店是越来越近，还是渐行渐远？奥登看到我满脸诧异，向我说明，那家饭店的奇特外观是出于一项错误：施工人员看不懂建筑师由巴黎寄来的蓝图，结果把它倒过来盖，前方面对城市，后方朝向海洋。依我看来，这项错误是刻意的，它显示了在无意识间对欧洲的否定，以及对将那栋建筑物永远困锁在印度的期盼。一种象征性的姿态，就如西班牙探险家柯提斯[3]将船烧毁，使他的手下无从离开。我们经历过多少次类似的诱惑？

我们甫上岸，便有群众围拢过来，以英语及各种当地语言朝我们吆喝。沿着污秽的码头走了五十公尺，我们进入摇摇欲坠的海关建筑，那是一间庞大的库房。酷热难耐，杂乱得难以形容。我费尽千辛万苦才找到我的几件行李，然后接受一个海关官员冗长枯燥的盘问，最后总算解脱了。我离开那栋建筑，到了街上，发现自己置身于一群喧嚣不已的挑夫、向导和司机之间。我设法找到一部出租车，它横冲直撞地将我载至泰姬玛哈饭店。

如果本书不是随笔而是回忆录，我会多花些篇幅描述那家饭店。它既真实又如梦似幻，既虚华又舒适，既俗气又雄伟。那是十九世纪初英国对印度的梦想，这个印度住着皮肤黝黑的男性，蓄着翘胡髭，腰间佩着弯刀，还有琥珀色肌肤的女性，头发与睫毛和乌鸦的翅膀一般黑，明眸有如发情母狮的大眼睛。它精雕细琢的拱道，它偏僻的角落，它的内院、露台，以及花园，让人痴迷又眼花缭

乱。那是一座文学的建筑，一部连载小说。它的走廊通往奢华、阴森、无止尽的梦境。它是一则感伤的故事，或一部堕落史的背景。不过那般的泰姬玛哈饭店已不复存在：它已经现代化，降低了它的格调，有如供美国中西部来的观光客投宿的汽车旅馆……一个包着头巾，穿着洁白夹克的男服务生带我到我的房间，房间很小但满讨人喜欢。我把行李摆入衣柜，匆匆沐浴后，换上一件白衬衫。我跑下楼，冲进街道中。在那边等我的是一个难以想象的现实：

热浪；灰色与红色的庞大建筑，一座维多利亚式的伦敦在棕榈树与榕树间浮现，有如一场周而复始的梦魇，鳞状的墙壁，宽敞美丽的林荫大道，高大而罕见的树木，臭气熏人的巷弄。

车水马龙，人来人往，瘦如枯骨的无主牛只、乞丐、老牛拉的破车，川流不息的脚踏车。

一个英国统治时期的遗民，身着拘谨的破旧白西装，手拿一把黑伞。

人行道上又见乞丐，四个衣不蔽体的修行者身上涂满漆料，带着红色蒟酱。

一部出租车和一辆满布灰尘的巴士争鸣着喇叭，更多的脚踏车、更多的牛、另一个衣不蔽体的修行者。

转过街角，乍见一个少女倩影，如含苞待放的花朵。

阵阵恶臭、腐臭味袭来，一丝丝纯净清新的香气。

贩卖椰子与菠萝片的摊贩，衣衫褴褛的流浪汉既没工作也没运气，一伙青少年有如一群窜逃的鹿。

披着红色、蓝色、黄色、各色缤纷纱丽袍的妇女，有些日出而作，有些昼伏夜出，黑发妇女的脚踝戴着脚环，所穿的凉鞋不适合炙热的柏油路而是用来下田。

公园内热气逼人，猴子在建筑物的飞檐中，粪便与茉莉，无家可归的男孩们。

一棵榕树，雨的意象，正如仙人掌是干旱的象征，还有，靠在墙壁上，一颗涂着红漆的石头，基座处有几朵雕零的落花：猴神的剪影。

一个少女的笑声，如百合花柄般纤细，一个麻疯病患者坐在一尊拜火教圣者雕像下。

陋室门口，一个仪貌堂堂的老者，冷眼垂视芸芸众生。

一棵雄伟的尤加利树在荒芜的垃圾场中，空地上一面巨大的招牌张挂着一个电影明星的照片：一轮满月高悬于苏丹王的露台上。

更多旧墙残壁，粉刷过的墙壁上贴满我看不懂的红色与黑色字母所写的政治标语。

一栋豪华别墅的金色与黑色铁栅门上仿佛题着一行侮蔑的字句：暴发户；更多的铁窗，更加富丽堂皇，让人得以窥见一

座极尽奢华的深宅大院;门上,黑色大理石上的一行金字。

在蓝得刺眼的苍穹中,海鸥或秃鹰呈锯齿状或圆圈状翱翔着:聒、聒、聒……

夜幕低垂时,我回到饭店,筋疲力竭。我在房内用餐,不过我的好奇心强过我的疲惫感,又洗了个澡后,我再度走入市区。我发现许多白色的包裹横陈于人行道上:无家可归的男女。我搭出租车驶过空荡荡的地段及热闹的街区,拜罪恶与金钱这两股孪生狂热之赐而繁华兴盛的街道。我看到怪物,也被耀眼的美刺得张不开眼。我信步走过声名狼藉的巷弄,望着那些妓院与小商店:浓妆艳抹的妓女与人妖,戴着玻璃珠饰,穿著俗伧的裙子。我逛到马拉巴山(Malabar Hill)及它静谧的庭园。我沿着一条寂静的街道走过,直到尽头,发现了一幅令人目眩神迷的景象:底下,黑色的瀚海拍打岸边的礁石,激起滔天的浪花。我搭另一部出租车回到饭店,但是过门而不入。夜色诱引我继续寻幽访胜,我决定沿着码头旁的林荫大道再散步一段路。那是一处宁静的区域。夜空中星辰默默闪熠。我坐在一棵大树的树根,一尊夜的雕像之上,试着将我的所见所闻、所嗅、所感受到的,全都详列出来:眼花缭乱、惶恐、茫然、错愕、喜悦、狂热、恶心、无法抗拒的吸引力。是什么吸引了我?很难说:*人类无法承担太多真实*。没错,太过真实就会成为不真实,不过那种不真实忽然幻化成一座阳台,我由此凝视——那是什

么？凝视着远方，仍然无以名之……

回想起来，我会对此地一见倾心并不足为奇：当年我是个来自化外之域的年轻诗人。年轻、诗、未开化，三者并不会互相冲突：在一个未开化的人眼中可看到纯真；在年轻人眼中是对生命的渴望，在诗人眼中则是惊奇。隔天我打电话给珊莎与法比安。他们邀我到住处小酌。他们和珊莎的父母同住在一栋雅致的大厦中，与孟买的其他大厦一样，周围有一座花园环绕。我们在庭院的露台上，围坐在一张摆着点心饮料的桌子旁。不久，她父亲也加入我们，他器宇轩昂，曾是印度驻华盛顿的第一任大使，最近才卸任。他一听到我的国籍，便畅笑出声问道："墨西哥是美国星条旗中的星还是条？"我满脸通红，正打算不客气地回嘴，这时珊莎淡然一笑打岔："请原谅我们，欧塔维欧。欧洲人对地理毫无所悉，而我们则对历史一无所知。"她父亲也表示歉意："只是开个玩笑……不久以前，我们也还是个殖民地。"我想到了我的同胞：他们在谈起印度时也同样会口无遮拦。珊莎与法比安问我是否已到各风景名胜参观过。他们建议我参观博物馆，尤其不能错过到象岛(island of Elephanta)一游。

隔天我回到码头，买了一张往来于孟买与象岛间的小船船票。与我同行的有各国游客及几个印度人。风平浪静；我们在万里晴空下横渡海湾，不到一小时便已抵达那座小岛。高耸的白色峭壁，枝繁叶茂令人目不暇给的植物。我们沿着一道灰色与红色相间的信道，走到一座大洞的入口，然后我便进入这个由阴影与乍现的光

亮所构成的天地中。光影的摇曳、空间的广阔、参差不齐的形状，以及壁上雕刻的图像：这一切将此地烘托出一股神圣的氛围，至高无上的神圣。在阴影中有雕功浑厚的肖像浮雕，其中有许多遭到狂热的葡萄牙人及伊斯兰教徒的摧残，不过所有肖像都极其雄伟、坚固，仿佛采用一种太阳物质(solar material)雕凿而成。肉身的美，变成栩栩如生的石头。大地的神祇，最抽象的思维之性的化身，既聪颖睿智又耽于肉欲、既恐怖又安详的神祇。湿婆神④在另一个世界中微笑，那个天地间的时间是一缕飘浮的小云朵，那朵云不久就变成水流，水又幻化成一个苗条的少女，她就是泉水本身：女神芭梵悌⑤。这对神仙眷侣是幸福的形象，我们凡夫俗子只能享受片刻，这种幸福转瞬即逝。那种明确的、具体的、永恒的世界不是属于我们的。一幅既是尘世的，也是无法企及的幸福景象。那是我首度跨入印度艺术的殿堂。

注释：

① 法鲁克国王(King Farouk)，指埃及国王法鲁克一世，一九二〇～一九六五，一九三六年登基，一九五二年逊位。

② 古加拉特(Gujarat)，是印度半岛西部一个地区，濒临阿拉伯海。

③ 柯提斯(Cortes)，一八四五～一五四七，西班牙探险家及军事家，曾征服墨西哥。

④ 湿婆神(Shiva)，印度教主神之一，为毁灭之神。

⑤ 芭梵悌(parvati)，湿婆神之妻。

德 里

一星期后，我搭火车前往德里。我没有带相机，不过带了一个值得信赖的向导：《穆瑞的印度、巴基斯坦、缅甸、锡兰旅游指南》(*Murray's Handbook of India, Pakistan, Burma, and Ceylon*)，一九四九年版，出发前一天在泰姬玛哈饭店的书摊购买的。第一页有三行弥尔顿①的诗句：

印度和黄金半岛

与印度最偏僻的岛屿塔普罗班，

黝黑的脸庞裹着白色丝质头巾。

那段漫长的旅程，车站挤满人潮，兜售小饰物及糖果的摊贩，这一幕令我想到的不是一个十七世纪英国诗人的感受，而是二十世纪的墨西哥诗人拉蒙·洛培兹·维拉德(Ramón López Ve-

larde)的诗句：

我的祖国：你的房舍

仍是如此宽阔，火车驶过

犹如玩具店买的圣诞礼盒。

我不由得想起另一趟火车长途之旅，同样的深入不毛，也同样的单调乏味，那正是幅员辽阔的特色之一；那次是我小时候与我母亲由墨西哥市前往美国德州的圣安东尼市(San Antonio)。当时正值墨西哥革命进入尾声，车上有一支部队护送，以防我们遭到屡屡突袭火车的叛军攻击。我母亲对那些官员心怀疑虑：我们要前去与我父亲会合，他是流亡至美国的异议人士，也是那些部队的眼中钉。她在由墨西哥市到培布拉镇(Puebla)途中，看见有人被吊死，尸体在沿途的电线杆上晃荡，舌头悬垂，令她怵目惊心。每当我们到达叛军与政府部队最近曾激战过的车站，她就会一手遮住我的脸，另一手则匆匆将车窗的百叶窗拉下。有时我正在睡觉，她的动作会惊醒我，让我睁开眼睛。有一次，我看到电线杆上挂着条长长的影子，只是匆匆一瞥，还没看清楚，一闪即逝。当时我年仅六岁。我望着广袤的印度平原，回想起这件前尘往事，也想起了一九四七年的印度教徒与伊斯兰教徒的大屠杀。铁路沿途尸横遍野，在印度与在墨西哥如出一辙……从一开始，我所看到的事便会

无意间勾起已遗忘的墨西哥影像。印度的荒诞使我想起了另一种荒诞:我自己的国家。弥尔顿的诗句充满异国情怀,与我自己身为墨西哥人所熟悉的异国情怀融为一体。我刚完成了《孤独的迷宫》(*The Labyrinth of Solitude*)这部作品,试着回答墨西哥向我提出的问题;如今,印度又在问我另一个问题,一个更为庞大且令人费解的问题。

在新德里,我投宿于一家小巧舒适的旅馆。新德里是非现实的,就如十九世纪伦敦的哥特式建筑或西锡尔 B.·德米尔[2]所拍摄的巴比伦。也就是说,那是诸多影像的组合而不只是建筑物。在美学上可与其等量齐观者,必须在小说中寻找,而不是在建筑中。在这座城市中漫步,有如翻阅雨果、司各特[3]、大仲马等人的作品。时代背景及故事情节容或不同,可是魅力却是如出一辙。新德里不是历经数个世纪逐渐完成的,它可以反映连续几个世代之灵感。它和华盛顿市一样,是在几年内由一位建筑师艾德温·路提彦爵士[4]独立规划及兴建完成的。尽管在样式上兼容并蓄——融合了古典欧洲及印度建筑之美感,但其结果不仅迷人,而且令人激赏。旧总督府如今是印度共和国总统拉须卓帕堤·巴文(Rashtrapati Bhavan)的官邸,它的大理石巨块自有其雄浑的气势。它完美的蒙兀儿(Mughal)式庭院宛如一座巨大的棋盘,它的棋子就是一片树林或一座喷泉。还有其他著名的建筑物也同样集各种风格于一体。这座城市的格局极为和谐:夹道树木林立的宽

敞林荫大道，圆形的广场，以及绿意盎然的树木。新德里就是依花园城市来规划的。一九八五年我旧地重游，目睹它的环境日益恶化而大感震惊。人口激增、交通紊乱及随之而来的空气污染，新市区采用的建材低俗，样式更是俗不可耐，让新德里丑得令人不忍卒睹。然而，在某些地段，也有些令人惊艳的新建筑：包括美国大使馆，及较小、较少为人知的比利时大使馆，那是沙堤须·古吉拉特(Satish Gujrat)极富巧思的创作，他是由画家转行担任建筑师，他的灵感受到图古鲁克禁城(Tughlakabad)的启发，在德里郊区仍可以看到那座十四世纪禁城雄伟庄严的遗迹。

新德里是在同一地区兴建的一系列城市中最新的一座。最古老的一座被称为印卓帕虚塔(Indrapashta)，如今已无迹可寻，是依史诗《摩诃婆罗多》(*Mahābhārata*)命名的。据称，该市在公元前即已繁荣了一千五百年。在新德里之前的城市是沙贾汉⑤所兴建，他是爱克巴⑥的孙子，泰姬玛哈陵也是他的手笔。如今他们称沙贾汉所建的城市为旧德里，虽然该城因人口拥挤又贫穷而没落，但仍保有一些美丽的建筑物，令人遗憾的是，它们都饱受轻忽及岁月的侵蚀。它的街道与巷弄仍是熙来攘往，想必在十七及十八世纪时东方的大城市都是如此模样，就如欧洲旅人在他们的游记中所描述的那般。位于宽阔的贾木纳河(Jamuna River)畔的红堡(Red Fort)，有城堡的坚固及宫殿的优雅。它宽敞的亭台楼阁、庭院花园、明镜般的池水，均可见匀称之美。

集高度、坚固及细长之优雅于一身的库他光明塔(Qutab Minar,十三世纪)远非其他塔楼所能比拟。淡红色的石头在澄澈的空气及蓝天衬托之下,使得这座纪念碑有一股垂直的动力,仿如一座瞄准外太空的巨大火箭。那是一座"凯旋塔",深植于地面,笔直耸立,如一棵庞大石树。据说,这座塔是由德里的最后一任统治者普里锡夫王(Prithiv Raj)所兴建。此塔是一座神殿的一部分,那座神殿中还有著名的"铁柱"(Iron Pillar),上头有笈多王朝⑦第四世纪时期留下的碑铭。

同样美丽但更静谧的,是胡马勇皇帝⑧的陵寝,它看来有如几何学决定将它自己幻化成的流水与行道树。与其他伊斯兰教国王的陵寝一样,它丝毫不会让人联想到死亡。往生者的灵魂已经消失,前往西方极乐世界,他的身体已成为一小撮尘土。一切都被转化成为一座以立方形、半圆形、弧形所组成的建筑物:宇宙缩小成它基本的几何元素。时间静止,变成空间,空间又变成众多既坚固又轻盈的形体,变成另一个空间的创作,由空气制成。已屹立数世纪之久的建筑物仿佛只是一刹那的幻想。法国城市诗人波德莱尔所谓的"植物性不规则"(the vegetal irregular),一种有机物的繁衍,一种已消失的秩序,仅充当装饰墙的一种风格。那座陵寝像一首诗,不是由文字所写成,而是由树木、池水、沙地与花朵的林荫大道写成;格律严谨的音步,以极为明显但令人惊讶的韵脚角度纵横交错。

在伊斯兰教建筑中，完全没有雕刻而成的，这与印度建筑大异其趣。这些建筑物的迷人之处在于它们周围环绕着庭院，依规律地重复而变化出来的几何图形所规划而成。五颜六色的广阔空地与沙面信道以棕榈树区隔，在它们之间，大型的长方形水池依照当时的时刻与光线的变化，而映照出静止的建筑物与飘过天际的云朵的不同风貌。光影与时间永不厌倦地游戏，不断翻新，也永远不变。水有神奇的双重功能：反映世界，以及将之粉碎。我们看见，然后又看不见；留下来的只有镜花水月般的短暂影像。这些陵寝毫无恐怖之处：它们让人有天地悠悠之感，也使心灵得到宁静。它们简单与和谐的形状可以满足精神最深沉的需求：对秩序的渴望，对均衡的喜爱。同时它们也激发了我们的幻想。这些亭园楼阁使我们忍不住想要梦想及飞行。它们是魔毯。

我永远忘不了有天下午，我无意间漫步至一座小清真寺中。寺里空无一人。墙壁是大理石打造，壁上刻有《古兰经》的经文。上方是平静祥和的蓝天，只有偶尔一群绿鹦鹉飞越，才会打破这股静谧。我待了几个小时，什么都没想。一段极乐至福的时光，当夜幕低垂，蝙蝠成群结队在天空盘旋，才让这股至高无上的幸福告一段落。它们不用开口，便已告诉我该回到现实世界了。蓝色的长方形水池内，一片万里无云的苍穹中显现天地悠悠的景象。几年后，我在阿富汗的赫拉特(Herat)也有相同的体验：不是在清真寺中，而是在一座已颓圮的伊斯兰教寺院尖塔的阳台上。我想用一

首诗来保存这种感觉。我在此复述最后几句，因为，它们或许更能简明扼要地表达我目前对这种体验的回忆：

我没有见到无形象的景象，

我没有看到形貌回旋直到它们消失

在纹风不动的澄澈中，

本体没有苏菲派教徒的本质。

我没有啜饮丰足的虚无〔……〕

我看到一片蓝天及所有的蓝，

由白至绿，

白杨树的扇状叶，

以及一棵松树上，不像鸟而更像空气

一只黑白相间的八哥鸟。

我看到世界停靠在自己身上。

我看到那种外观。

我将那半小时称为：

“有限的完美”。

尽管我来去匆匆，仍然结交了几个朋友。印度人热忱好客，深谙已受世人遗忘的交友之道。这些友人许多至今与我仍有联系，不过其中几位故旧已过世。我受友人之邀及指引，开始经常去聆

赏音乐会与舞蹈表演，其中有许多场是在当时德里的漂亮庭园中举行。这两种艺术让我得以一窥印度的传奇、神话和诗歌的堂奥；同时，它们也让我对雕刻这种印度建筑之钥有了进一步的认识。有人说哥特式的建筑是将音乐转化成石头；我们不妨说印度的建筑是雕刻出来的舞蹈。不过这初次接触，我只能对印度艺术惊鸿一瞥。我的停留才刚开始，便已告一段落：无情的外交部长泰罗将我调到东京。我再度打包行李，搭第一班飞机赴任。迎接我的是另一场同样引人入胜的体验……不过那是另一则故事了。

注释：

① 弥尔顿(John Milton)，一六〇八～一六七四，英国诗人，主要著作是长诗《失乐园》及诗剧《力士参孙》。

② 西锡尔·B. 戴米尔(Cecil B. DeMille)，一八八一～一九五九，美国电影导演与制片。

③ 司各特(Walter Scott)，一七七一～一八三二，苏格兰诗人与小说家，历史小说首创者，浪漫主义运动的先驱，著有长诗《玛密恩》、《湖上夫人》和历史小说《威弗利》、《撒克逊劫后英雄传》等。

④ 路提彦爵士(Sir Edwin Luytens)，一八六九～一九四四，英国著名建筑师，新德里的市区规划与建设大都出自其手。

⑤ 沙贾汉(Shah Jahàn)，一五九二～一六六六，印度蒙兀儿帝国皇帝。

⑥ 爱克巴(Akbar)，一五四二～一六〇五，于一五五六～一六〇五

年间统治印度的蒙古皇帝。

⑦ 笈多王朝(Gupta),公元三二〇～五四〇年期间统治印度北部,文治武功极为昌盛,是印度历史的一个黄金年代。

⑧ 胡马勇皇帝(Emperor Humayum),一五〇八～五六,印度蒙兀儿皇朝第二任皇帝。

旧地重游

十一年后，一九六二年，我以墨西哥大使的身份回到印度，待了六年余。那是一段欢乐时光：我有余暇阅读；写了几本诗与散文；结交了几位在美学、道德观、知性上都兴趣相投的友人；得以在亚洲的心脏地带中游历不熟悉的城市，见识奇风异俗，参观古迹名胜。最重要的，我在当地邂逅了我日后的妻子，玛莉·荷西（Marie José），我们也在当地成婚。那宛如重获新生。我们相偕游遍了印度次大陆。我在第一趟旅程中曾走访缅甸与泰国，第二趟则前往越南、柬埔寨，以及尼泊尔。此外，我同时身兼驻锡兰与阿富汗大使，故而在这两个国家也待了相当长的时间。国际局势允许时，我们会由新德里开车横越巴基斯坦，前往阿富汗首都喀布尔（Kabul）。我们数度前往巴基斯坦旁遮普省（Punjab）首府拉合尔（Lahore）及其他城市，当然也曾造访令人生发思古幽情的塔克西拉[1]遗迹。横渡印度河（Indus River），迎面而来的是一排排的白杨树，

地中海型树木有如久未谋面的老朋友般向我们招手。在白夏瓦，我首度遇见帕坦人[②]，那是一个骁勇善战的民族。后来，我人境阿富汗，遇过寇吉族（Khoji）这种游牧民族，然后在前往苏联边界时，遇过乌兹别克族（Uzbek）。白夏瓦在佛教历史上是极为重要的城市，当地仍保留许多佛塔与建筑物的遗迹，不过佛教在此地已然没落，由伊斯兰教取而代之。我们在博物馆中发现卡非族（Kafir）的艺术，有杰出雕刻家的木刻作品，描绘徒步或骑马的英雄豪杰。卡非族人是印欧语系民族（Indo-European），他们三千年来一直抵御外族侵略，吉卜林[③]曾在他的一篇精彩故事《将要当国王的人》（*The Man Who Would Be King*）中描述过他们[④]。我们在喀布尔的博物馆也见过类似的雕像，这座博物馆曾经典藏过希腊与佛教艺术的杰出作品。我必须说“曾经”，因为我不知道让这个国家饱受蹂躏的战争，是否也摧毁了这些艺术瑰宝。

由白夏瓦至开伯尔山口（Khyber Pass），此地三千年来横遭无数次的侵略，然而在那些模糊的历史遗迹中，却是栩栩如生的人类想象力：吉卜林与他的故事、小说、诗。犍陀罗[⑤]的古老遗址，军队与宗教在此灭亡。在血流成渠、宗教与哲学的纷争后，残存了些什么？只有屈指可数的碎片：一尊菩萨的头像，有如太阳神阿波罗一般，以及一座神庙残留的浮雕，一排库什族和印度裔希腊士兵，有些人在伊斯兰教徒的盛怒下惨遭毁容，一具躯干、一只手、若干风姿绰约的女性躯体，历经几世纪的岁月摧残而斑驳。你若再深入

这个国家，可以看到在以巨大的佛像闻名的巴米安(Bamian)不远处，有一堆石块，此地原本是红城，已被成吉思汗夷为平地。到巴克(Balk，旧名巴克特立亚〔Bactria，汉译“大夏”〕)一游会受到误导：岁月、战争，以及疏于照顾，使得连遗迹也已被摧残殆尽。不过横越这个人民彬彬有礼、山岭荒瘠、山谷肥沃的国家也是件赏心乐事。凝视着阿姆河(Amu-Darya，希腊的史学巨擘希罗多德称之为Oxus River)及它的湍漭激流，让人心灵得到平静：水比历史更强而有力。或者就如中国诗人所云：“国破山河在。”当时，法国考古队甫将阿姆河畔的亚历山卓(Alexandria on the Oxus)遗迹挖掘出土，那是亚历山大大帝四处征战时沿途建立的诸多同名城市之一。

我们在印度南部也游历了许多地区：马德拉斯(Madras)、马哈巴里普兰(Mahabalipuram)、马都来(Madurai)、坦久尔(Tanjore)、契当巴兰(Chidambaram)。这些地名有许多都曾在我这几年所写的诗中出现过；然后直奔如今称为斯里兰卡(Sri Lanka)的锡兰，我们在此参观了康提(Kandy)、阿奴拉达普勒(Anuradhapura)，以及……可是何必在此赘述？罗列地名太过枯燥，更何况这些地名毫无意义。不过我应该提起在锡兰的一段小插曲：在玛莉·荷西和我的某趟参观行程中，一位住在首都科伦坡(Colombo)的友人把他的房子暂借我们居住。那栋房子建在海角，面向海洋；由此处可以远眺加尔(Galle)堡，那座城市是十六世纪时葡萄牙人所建，不过城堡则是稍后由荷兰人兴建的。它附近有一处小海湾，

有一道蓝白相间的淡水流经岩石注入其间，葡萄牙船只都停泊在此补给物资。有道小径翻过一座山岭通往一座小渔村，在椰林间有一座若隐若现的小佛寺，寺中有十二位僧侣，他们几乎都很年轻，而且笑容可掬。此地的海滩沙粒极细，呈金黄色，海水蔚蓝、碧绿、澄澈；在深海中有粉红色的珊瑚层。一处海角乐园，在当时仍杳无人迹。因此，后来我听说帕布洛·聂鲁达[6]三十年前就曾在此处居住，而且，据一位朋友表示，他对此地颇感嫌恶，这让我相当讶异。

我提起这些地名，宛如它们是符咒，仿佛擦拭它们之后，便可召唤出生活形影、脸庞、景色和往日时光。它们也像是证明书：证明我在印度接受了数年的教育，而且不局限于书本。虽然这种教育只是略涉一二，也会永远仅止于皮毛，但仍使我受益匪浅。那是一种情感的、艺术的、精神上的教育。它的影响力在我的诗、散文，以及我的生活中皆历历可见。

在那几年间，我结交了许多朋友。其中一位是小说家与散文家拉贾·拉欧(Raja Rao)，我在第二次奉使印度之前不久，曾与他在诗人耶浮·邦尼菲(Yves Bonnefoy)的巴黎寓所中见过面。当晚，我们发现彼此基于不同的理由，都对清洁派[7]的异端邪说感兴趣：他是因为它的哲学及宗教精神，我则是为了它与典雅的爱情略有关系。我们成为朋友。他是一所美国大学的教授，每次到德里，

总不会忘了来探访我。后来我们在其他地方也碰过面，最后一次是在美国得州的奥斯丁(Austin)一场诗会中。捷斯沃·米洛兹[8]也参与了这场盛会，他也是一位有虔诚宗教热忱并具有哲学内涵的人士。拉欧与米洛兹一见如故，相谈甚欢。我听着他们热烈的长谈，想起了一则寓言：在经历了圣书上所预言的末日战争后，有两个人出现在遍野尸骸与断垣残壁间，他们是仅有的幸存者。其中一个是印度教徒，是吠檀多派[9]的信徒；另一人则是托马斯主义[10]的基督徒。他们一见面便争论不休。基督徒说：世界是个意外；它是由神圣的 fiat lux(拉丁文，意指让它有光〔let there be light〕)所诞生的；它是被创造出来的，像任何一个有开始(生)的物体一样，也会有一个结束(灭)；救赎是超越时间的。印度教徒回答：世界没有开始，因此也没有结束；它是必要的，也是自给自足的；改变无法改变它；它目前是、曾经是，也永远是与它本身完全同一的。这场对话就这么持续下去，这场论辩也永无止歇……

一九六三年末，我收到来自布鲁塞尔(Brussel)的电报，通知我获得诺克祖特国际诗奖(Knokke le Zoute International Prize)。当时那是一项颇富清誉的奖项，曾获奖者有圣约翰·柏斯(Saint-John Perse)、安嘉里堤(Ungaretti)，以及荷黑·吉连(Jorge Guillén)。那不是一项名声远播的大奖，但对文坛人士(这些我感到兴趣的人士)而言，获颁这个奖项不仅是殊荣，也是肯定。这则讯息令我不知所措。我从青少年时期开始写诗，也出版了不少诗

集，不过对我来说，诗一直是一种秘密信仰，在不受世人注视下为之。我不曾因写诗而得奖，也从来不想因此得奖。得奖是公开的，写诗是秘密的。如果我接受了这个奖项，我岂不泄露了这个秘密，背叛了我自己？在面临这两难之际，我碰巧遇见拉贾·拉欧。我把我的难题告诉他。他回答："我无法提供意见，不过我知道有人可以替你指点迷津。如果你有兴趣，我明天可以带你去找他。"我同意了，也没追问下去。隔天，午后不久，他过来带我到德里郊区一栋不起眼的房子，那是印度教的聚会所(ashram)，用来隐居与冥想之处。这个聚会所的精神导师是一位在若干圈子内颇具盛名的女性，阿兰达·麦夫人(Mother Ananda Mai)。

这座聚会所很简朴，素净而不庄严，看来比较像是大学而不是修道所。我们走过一片小中庭，其间有两片干枯的草坪及两棵小树。我们由一道敞开的门走入一间斗室。房内有十余人坐在椅子上排成半圆，围着一个席地而坐的妇人。她年约五十岁，皮肤黝黑，有松垂的黑发、深邃的明眸、丰厚而轮廓鲜明的唇，宽大的鼻子有如用来做深呼吸用的，她的身材丰腴结实，手势灵活。她裹着一袭深蓝色的棉质纱丽。她与拉贾·拉欧已是旧识，她淡然一笑迎接我们，然后以手势示意我们入座。这场被我们的到访而中断的讲道继续下去。她说印地语，不过愿意以英文回答外国人。她说话时，手上也把玩着身旁一只篮子中的几只橘子。不久，她朝我望过来，面带微笑，拿起一颗橘子朝我丢过来，我接个正着。我明白

这是一个游戏，而且这个游戏有其象征意义。或许她想说的是，我们所谓的“生命”，只不过是一场游戏。阿兰达开始用英文说：“常有人问起，我是谁。我在此回答你：我是一个傀儡，是你们每一个人的傀儡。你们要我成为什么样的人，我就是什么样的人。在现实生活中，我是个无名小卒，与别的女人没什么两样。不过你们称为阿兰达·麦夫人的这个傀儡是你们捏造出来的。我是你们的玩具……你们想问什么尽管问，不过我得先声明，答案不是我的，而是你们自己的。那就像是一种每个人都自问自答的游戏。”

人群中有四五名欧美人士，男女皆有，提出来的问题包罗万象，不久轮到我发问了。我还来不及开口，阿兰达先打岔：“拉贾·拉欧已经将你的小困扰告诉我了。”“您有何高见？”我问道。她开始大笑：“好虚荣！谦卑点，接受这个奖项。不过要以明白它并不值得重视的心态来接受它，就如其他奖项一般。若不接受它，就是太过重视它了，赋予了它所没有的重要性。那种姿态太失礼了；那是自命清高，是骄傲的假面具……真正的无动于衷是微笑着接受，就如同你接住我丢给你的橘子。那个奖项并不会让你或你的诗变得更好，不过不要冒犯那些颁奖给你的人。你写诗不是为了想有所收获，现在也应该一本初衷。重要的不是奖项，而是接受这些奖项。重要的是无动于衷……”

一位德国老妇人还想发问，不过阿兰达说：“今天到此为止……”我原本以为会像其他的宗教聚会一般，以唱圣歌之类的活

动作结束，但是没有任何仪式，两名助理请我们离席。有些人仍留在中庭，无疑是期待能再私下晤谈。拉贾·拉欧拉着我的手臂往外走，到达我们的座驾时，他问："你快乐吗？"我回答："是的，我快乐，但不是因为那个奖项，而是因为我所听到的一席话。"拉贾·拉欧说："不知道你是否晓得，阿兰达所说的每件事都出自《薄伽梵歌》。"我不晓得。几年后我才领悟到：如果能无动于衷地施予和接受，其实这两者是完全相同的行为。

阿兰达·麦夫人的一席话说服我接受那个奖项。翌年，我前往比利时领奖，途经巴黎时盘桓了几天。一天早晨——机会、命运、缘分，或随便你想怎么称呼这种邂逅——我遇见了玛莉·荷西。她在数月前离开德里，我不知她的芳踪，她也不知我的去向。我们见面后不久，便决定一起回印度。我记得有天晚上，在我离开巴黎前不久，我把这段不期而遇的故事告诉安德烈·布勒东(André Breton)，他的反应是引述阿波里奈尔⑪的一首神秘诗《吉普赛人》(The Gypsy)中的四行：

> 我们很清楚我们受到诅咒，
> 不过对沿途的爱之期盼，
> 使我们手牵着手，想着，
> 吉普赛人会怎么说。

玛莉·荷西与我并不是在演出吉普赛的预言，不过我们的结识是一种认知。活着就是要受诅咒，不过也是要作抉择；是宿命也是自由。在情侣邂逅时，两极缠绕成一个谜般的结；我们如情侣般拥抱，也拥抱了我们的命运。我在寻找自我，在寻觅时找到了与我对立而互补的另一半，“你”（tú）变成了“我”（yo），两者结为一体便成为“你的”（tuyo）……不过我不是在写回忆录，这些段落虽然类似回忆录，却是我试图回答每个来访印度者都会萌生的问题的开场白。

我的公职生涯使我与许多政界人士有往来，尼赫鲁[12]便是其中之一。我在他的晚年结识他。虽然他很明显的老态龙钟，但是他的翩翩风度让我极感惊讶：一身洁白无瑕的西装，翻领上别了一朵玫瑰。他最热中的想必是政治与女性。他是个贵族，几年来的奋斗、入狱、与同僚及对手争辩、每天周旋于群众及外交官之间，都丝毫没有改变他的风采、举止，及他的微笑。我称他为贵族，首先想到的是他的出身：来自喀什米尔的婆罗门（Brahman），有一个著名而富有的父亲，莫堤拉·尼赫鲁（Motilal Nehru）；然后想到他所接受的英国教育，那成为他的第二天性。他没有学过印地语，不过会说乌尔都语[13]与口语的兴都斯坦语[14]。一九三一年，甘地[15]曾这么描述过他：“他的思维模式与衣着都更像英国人而非印度人；他置身在英国人之间比和他自己的同胞相处还来得自在。”尼赫鲁

深受西方文化洗礼;他的言行思想都与印度的两种宗教传统印度教及伊斯兰教相当隔阂。然而,他对年轻艺术家相当有兴趣:有一天,我们讶异地发现他在一场名不见经传的画展开幕会场现身。那是一群以画家史万明纳山(J. Swaminathan)为首,反对偶像崇拜的年轻团体的画展,我也曾写了篇短文介绍。最后,与中国冲突的痛苦日子来临。他当时的国际政策,我们可以由克里须那·梅农[16]的演讲中看得出来(我将梅农视为尼赫鲁的恶灵附身),全都导向于建立一个反西方的阵线,一派是由非结盟国家所组成,另一派是"社会主义者"集团。他可曾体认到他严重地错估了局势?

我与尼赫鲁没什么往来,不过我经常见到他女儿茵蒂拉(Indira),一开始是她父亲过世时她担任新闻部长,以及后来她担任总理。她会向我咨询拉丁美洲的政治局势与文化现况。她是个含蓄而亲切的女性,她的问题与评论都简明扼要,在实际问题上,与她父亲的立场南辕北辙。多年来她曾是他的心腹、他的左右手及顾问——孝道与政治热情的奇特综合体,后来发展成更令人物议的结合:政治兴趣与母爱。一开始,她力捧并保护她的幺儿桑杰·甘地(Sanjay Gandhi),不遗余力地想把他栽培成接班人。在桑杰因空难过世后,她转而栽培另一个儿子拉吉夫(Rajiv),他在她过世后承袭她的遗缺。茵蒂拉信奉现代民主文化,不过她最深的情感——家庭——极为传统。虽然她没有宗教热忱,但仍笃信自己是命中注定的世族——喀什米尔的婆罗门。那不是一种理念,而

是一种感情。最后，这种激情蒙蔽了她的务实观与敏锐的政治理解力。她在印度国大党(Congress Party)为内忧外患而奋战之际投入政坛，这种经历以及她的天赋本能——她天生是从政的料，让她得以压倒群雄，包括像莫拉吉·德赛[17]这种声誉卓著的党内元老，他们都比她年长，而且是纵横政坛多年的大内高手。不过她的精明最后也打败了她自己：她为了击溃她在旁遮普省的敌手——她的党内同志，而培植了那些后来暗杀她的极端主义分子。

一九八四年，我离开印度十六年后，受邀前往德里，在尼赫鲁的纪念大会中致词。我是受茵蒂拉之邀前往。那是一项殊荣，而且也让我们得以重返印度。当年我也获“日本基金会”(Japan Foundation)之邀，因此打算先走访日本再赶赴德里。玛莉与我在京都时听到茵蒂拉遭她的两名锡克教[18]侍卫暗杀，这则消息让我们大感震惊。几天后，我历经重重艰难，总算抵达德里。暗杀事件后暴动与屠杀频传，因此印度当局决定取消那场演讲也是意料中事，不过他们坚持我们前去访问两星期。我们眼睁睁看着一个国家分崩离析。对锡克教徒而言，印度政府是意图打压他们的印度教徒的共犯；对印度教徒而言，宗教热忱已混杂了国家主义：锡克教比较倾向伊斯兰教。一九四七年的血腥场面再度重演，虽然为时较短，而且暴动只局限在德里和其他的印度重镇。暴民再度掌控局势，许多锡克教徒惨遭杀戮——正确数目无从得知——他们的商店也遭劫掠。我有一些住在旁遮普省的非锡克教徒友人，将

之归咎于茵蒂拉：她是她自己策动的冲突的第一个受害者。他们说得没错：看来很显然是茵蒂拉在政坛小人的怂恿之下，点燃了将她吞噬的熊熊大火。不过进一步的事实却迥然不同：不能将印度历史简化成任何个人恩怨。印度人昔日曾创立了伟大的文明，不过他们一直无法建立一个统一的国家。印度的地方势力坐大是自古即有且根深蒂固：他们不会撼动国家安危，因为他们互相制衡，虽然他们无意如此。

新总理拉吉夫·甘地重新发函邀请。我于一九八五年前往演讲，没料到几年后他也遭暗杀。那次访问，也是我们最后一次前往印度，有天晚上作家夏姆·拉尔(Sham Lal)邀请一群友人到他的寓所。他曾读过由查尔斯·汤姆林森(Charles Tomlinson)、贾克·洛包德(Jacques Roubaud)、伊多瓦多·桑奎内堤(Edoardo Sanguinetti)和我，共四位诗人，于一九六九年在巴黎集体创作的诗"Renga"。他认为这种创作模式也可由印度诗人起而仿效。我们同意了，于是将稿纸发给三人：印度诗坛祭酒伐兹扬南·阿格叶亚(S. Vatsyanan Agyeya)、一位后起之秀修坎特·佛马(Shirkant Verma)，还有我本人。我们的诗是依照印度与乌尔都诗的传统所创作：一节六行，随后是结语的对句。第一行由我以西班牙文写出，第二、三行由阿格叶亚以印地文创作，第四、五行由佛马也以印地文完成，第六行再度由我以西班牙文执笔。最后两行的收尾部分，共写了三次，每个人写一次，因此这首诗的结尾有三种版本。

我将此诗收录于此，藉以纪念英年早逝的修坎特·佛马：

友谊之诗

本书作者：友谊是一道河与一座圆环。

阿格叶亚：河水流过圆环。

圆环是河中岛。

佛　　马：河说：以前没有河，以后只有一道河

以前与以后：那抹除了友谊。

本书作者：抹除？河水流过，形成了圆环。

阿格叶亚：友谊抹除了时间也因而解放了我们。

那道河水流过，形成它的环。

佛　　马：我们在河的沙中的足迹被抹除了。

我们在沙中寻找河：它哪里去了？

本书作者：我们活在遗忘与回忆之间：此刻是受绵亘不绝

的时间所侵蚀的一座岛屿。

八年后，我偶然发现了一九八五年那场演讲的二十页讲稿，我重读一遍，体认到内容不够周详。我原本打算扩充篇幅，后来觉得不满意而重头改写。结果就成了这本小书。这不是回忆录，而是一篇随笔，试图以若干简短的注记来回答超脱个人轶事的问题：一个墨西哥作家，在二十世纪末，如何看待印度繁复庞杂的现实？

本书既非回忆录，亦非唤起回忆。我在印度那六年期间之生活与感受，都在我的诗集《东坡》[19]以及散文集《猴子文法学家》[20]中。诗集是一种日记，作者试着保存若干特殊的时刻，无论是喜悦或不幸。因此，本书只不过是《东坡》这本诗集的长注脚。这是诗中内容的前后关系的说明——不是绝对必要的，而是知性的。

我明白这本随笔有许多缺失，不只为数极多而且极为严重。例如，我对印度文化几乎只字未提，尤其是那两部伟大的史诗，《摩诃婆罗多》以及《罗摩衍那》[21]；我也未触及短篇小说及寓言；《五怛特罗》(*Pañchatantra*，或称《五卷书》)对阿拉伯国家、波斯(一九三五年前的伊朗)、欧洲的影响深远。拉封丹[22]有许多寓言都是源自于印度，而《故事瀚海》(*The Ocean of Story*)所搜集的大量作品是《一千零一夜》(*The Thousand and One Nights*，或译《天方夜谭》)[23]的原型。在我们的传统中各自独立的文体，在印度故事中会以出人意表的方式结合：神话故事与流浪汉的冒险故事结合，训诫启蒙的故事与放浪形骸的故事结合。那是印度民族的特性：直率的写实主义与狂乱的幻想结合，优雅的机伶与天真的轻信结合。印度人的心灵中对立而亘古不变的一对，例如纵欲与禁欲，渴求物质的享福与崇尚贫苦及无动于衷。

再回到本书未提及的部分：它们为数极多，包括诗、哲学、历史，以至建筑、雕塑、绘画。由于主题既庞大又多样，无法综合其大成。再者，那非我的知识所能及，也不是我的意愿。本书只是印度

的一瞥：隐约看到的征兆，在光与影间看出来的真实。本书不是供行家阅读；它不是知识的产物，而是爱的结晶。

注释：

① 塔克西拉(Taxila)，巴基斯坦古犍陀罗国阿契美尼德的总督辖地，位于巴基斯坦旁遮普省，现为考古名城，是世界性文化遗址。已发掘出三座古城，最早一座建于公元前四百年前后。

② 帕坦人(Pathan)，分布在阿富汗东南部和巴基斯坦西北部的民族。

③ 吉卜林(Rudyard Kipling)，一八六五～一九三六，英国作家，著名作品有《丛林故事》、长篇小说《吉姆爷》、诗歌《军营歌谣》等，于一九〇七年获诺贝尔文学奖。

④ 目前这些人所居之地，位于兴都库什(Hindu Kush)山区，名为努里斯坦(Nuristan，意为光明之地)。一八九五年，在火与剑的胁迫下，当地居民改信伊斯兰教。卡非(Kafir)意指"异教徒"，伊斯兰教徒将此地区称为卡非斯坦(Kafiristan)，"异教徒之地"。卡非族人属印欧语系，在被阿富汗人征服前，属于多神论者，与希腊人、罗马人、塞尔特人(Celt)、日耳曼人一样有许多神祇。有一个细节颇耐人寻味：他们使用椅子，这在亚洲文化中是相当罕见的。——作者注

⑤ 犍陀罗(Gandhara)，历史上著名地区，在今巴基斯坦西北部。古代为印度文化与地中海文化交汇之处。塔克西拉和白夏瓦是重要文化中心。

⑥ 帕布洛·聂鲁达(Pablo Neruda),一九〇四～一九七三,智利诗人、外交官,主要作品有长诗《西班牙在心中》、《诗歌总集》等,于一九七一年得诺贝尔文学奖。

⑦ 清洁派(Cathar),中世纪欧洲的一个基督教异端教派,主张苦修与二元论。

⑧ 捷斯沃·米洛兹(Czeslaw Milosz),一九一一～ ,波兰裔美国诗人及小说家。

⑨ 吠檀多派(Vedanta),古代印度哲学中一直发展到现代的唯心主义理论。

⑩ 托马斯主义(Thomist),创始人为中世纪的意大利神学家及经院哲学家圣托马斯·阿奎那(Saint Thomas Aquinaz)。

⑪ 阿波里奈尔(Wilhelm Apollinaris de Kostrowitzky Apollinaire),一八八〇～一九一八,法国现代主义诗人,代表作为《醇酒集》。

⑫ 尼赫鲁(Jawaharlal Nehru),一八八九～一九六四,印度独立运动领导人之一,一九四七年到一九六四年间出任印度共和国第一任总理。

⑬ 乌尔都语(Urdu),通行于印度与巴基斯坦伊斯兰教徒间的语言,为巴基斯坦官方语言。

⑭ 兴都斯坦语(Hindustani),由德里地区方言形成的印地语。

⑮ 甘地(Gandhi),一八六九～一九四八,印度宗教领袖与社会改革家,世称"Mahatma"(梵文,意为"伟大的灵魂")。

⑯ 克里须那·梅农(Krishna Menon),一八九六～一九七四,印度政治人物、外交家。一九二九年任印度同盟驻英国秘书,后成为印度独立

运动的代言人。一九五七～六二年任国防部长，在喀什米尔问题上与巴基斯坦发生冲突。

⑰ 莫拉吉·德赛(Morarji Desai)，印度政治家、总理(一九七七～一九七九)，一九六四年与一九六六年两次参加总理竞选，均败给茵蒂拉·甘地。

⑱ 锡克教(Sikh)，印度教的一支，十五世纪期间，由上师那纳克在旁遮普地区创立，拒绝承认种姓阶级制度与婆罗门教士的权威，因此被认为是印度教的改革派。

⑲ 《东坡》(*Ladera este*)，收录在温柏杰(Eliot Weinberger)所编之《诗集：一九五七～一九八七》一书中，纽约新方向出版社(New Directions)一九八七年出版。——作者注

⑳ 《猴子文法学家》(*Monkey Grammarian*)，由蓝恩(Helen Lane)译成英文，纽约西佛出版社(Seaver Books)一九八一年出版。——作者注

㉑ 《罗摩衍那》(*Rāmāyana*，字面为"罗摩之路")；古代梵语史诗杰作，叙述罗摩从恶魔拉摩那(Ravanna)手中拯救其妻悉多(Sita)的故事，恶魔住在兰卡(Lanka)岛上。

㉒ 拉封丹(Jean de La Fontaine)，一六二一～一六九五，法国诗人与寓言作家。

㉓ 《天方夜谭》的选集中，有由雷瑙(Louis Renou)以优美文笔译成的法文版《吸血鬼的故事》(*Tales of the Vampire*，伽利玛〔Gillimard〕出版社《认识东方》丛书〔*Connaisance de l'Orient*〕，一九六三年出版)，以及佛挈夫(Léon Verschaeve)所译《金之城》(*La cité d'or*)，一九七九年收录于

同一系列丛书中。另一本值得一提的是由蒲提南(A. B. Van Buitenen)所编的杰出选集《古代印度故事》(*Tales of Ancient India*,芝加哥大学出版社,一九五〇年出版)。——作者注

宗教、种姓制度、语言

[illegible] [illegible] [illegible]

罗摩与真主安拉

印度最先让我感到讶异的一点，也是许多人觉得诧异的，就是两极化的对照所造成的歧异：现代与古代、奢华与贫穷、纵欲与禁欲、草率与效率、温和与粗暴；繁多的种姓制度与语言、神祇与仪式、风俗与理念、河流与沙漠、平原与高山、城市与村落、农村与工业化生活，在时间上相隔数世纪，在空间上毗邻而居。不过印度最独树一帜的层面，也是将它定位的那个层面，既不是政治也不是经济，而是宗教：印度教与伊斯兰教共处。最严苛也最极端的一神论与最繁复多变的多神论共存，不仅是一种历史上的矛盾，更是一道深刻的伤痕。伊斯兰教与印度教之间不只是对立，而且是水火不容。伊斯兰教的神学体系刻板而单纯；印度教的教义与教派之繁多则令人看得眼花缭乱。伊斯兰教的仪式屈指可数，但印度教的仪式多如牛毛。印度教结合了复杂的仪式，而伊斯兰教则是一种简单明白的信仰。伊斯兰教的一神论斩钉截铁地坚称唯一性：一

个神，一种教义，信徒间唯一的兄弟情谊。当然，伊斯兰教内部也有教派之分歧，不过与印度教的教派数量之多、之广相较，实在微不足道，印度教不只接受众多神祇，也接受多种教义（darshana，见、观视、推度），多种教派，多种信众。有些信众的兄弟情谊——多神论印度教的真正教义——接近基督教的一神论；例如，牧牛神讫里什纳[1]的信众间的情谊。其他教派使人想起印欧文化中最初的多神论：崇拜维护宇宙秩序的守护神、战神、农业神与商业神等神祇。就伊斯兰教而言，只有一个造物神；就印度教而言，则是有一系列神祇与文明的连续宇宙纪元。

印度教的宗教、诗歌、法典、历史方面之经典，与印度的伊斯兰教的相关典籍差异悬殊；它们的建筑、艺术、文学风格亦是大异其趣。它们是一个国度中的两种文明，还是由一个文明所孕育出来的两种宗教？难以下断言。印度教起源于印度，它源自于公元前两千年在印度定居的亚利安族（Aryan）的吠陀教（Vedic），皆渊源深厚。相较之下，伊斯兰教是在国外成型后再引进的宗教，它的教义已无法增删。再者，它是由八世纪开始侵略印度的外国部队所引进的信仰。伊斯兰教是移植而来的，不过它已在印度生根，而且千年来已是拥有大量信徒的宗教。虽然两种宗教共处了几个世纪，但仍各自保有自己的特色；两者不曾融合。然而，有许多方面使它们结合在一起：同样的风俗、语言、对这片土地的爱、烹饪、音乐、流行艺术、服饰，以及（数量繁多，无法逐一列举）历史——一个

使两者合而为一，也使两者各行其是的历史。它们生活在一起，不过双方的共处充满勾心斗角、猜忌与威胁，以及积怨心结，那也经常会演变成流血事件。

伊斯兰教部队首度劫掠印度是在公元七一二年，在信德(Sind)省。一开始只是掠夺财物，不过很快就演变成大规模的侵略。他们在占领旁遮普省后，于一二〇六年成立了德里的苏丹王朝。这个政权于十六世纪瓦解之前，曾经过几度朝代更迭，统治者全都来自土耳其。这些征服者与他们的子孙对社会结构几乎原封未动，因此乡村地区的生活几乎丝毫没变。然而，在都会地区，旧社会的领导阶层——婆罗门、刹帝利(Kshatriya)、富商巨贾——被一批新来的土耳其贵族取而代之。那是因军事上的胜利所导致的宗教、政治、经济的巨变，虽然有许多人改信伊斯兰教，不过并未影响到社会的基本结构。苏丹王的政治立场是维持现状，因为一般社会大众依旧笃信印度教；若藉武力逼迫改变信仰，必定会导致社会动荡不安。同时，苏丹王与贵族"总是设法维持他们的优势地位，不只掌控未改信伊斯兰教的当地人民，也要控制已改信伊斯兰教的印度人，以及由远方来的土耳其裔伊斯兰教徒"。[2]

德里的苏丹王朝虽然屡遭内部自相残杀及觊觎王位的贵族之打击，仍然是整个伊斯兰教世界的中心。它的兴盛正逢伊斯兰教式微之际，以及伊斯兰教教主兼国王(Caliphate)的惨败：成吉思汗的部队于一二五八年攻入巴格达(Baghdad)烧杀掳掠。许多伊斯

兰教徒知识分子与艺术家逃难至这个新首都寻求庇护。然而,“尽管(德里的)文化享有盛名,苏丹王朝仍无法自诩拥有巴格达当年凌驾哥多华(Cordoba)的那种扎实的学术或科学研究成就。”[3]本质上,德里从来没有出现过像艾佛罗斯[4]或艾维仙纳[5]那样的人才。伊斯兰教的创作辉煌时期已成明日黄花。这是伊斯兰教印度的历史吊诡之一——它在伊斯兰教文明式微之际茁壮。当然,这时期也出现过有杰出成就的诗人,例如库司劳亲王(Amir Khusrau),他以波斯文及印地文写作,也有些重要的伊斯兰教历史著作,这是在印度文学中鲜为人知的一种文类。就印度教与伊斯兰教文化间的关系之观点而言,更引人注目的或许是音乐。印度音乐对阿拉伯世界与中亚地区有深远影响,这是众所周知之事。音乐是维系两大族群的要素之一,建筑与绘画则完全相反:比较艾洛拉[6]与泰姬玛哈陵,或阿旃陀[7]的壁画与蒙兀儿王朝[8]的细密画,这些不是各树一帜的艺术风格,而是两种截然不同的世界观。

至于当地民众的皈依伊斯兰教,上百万改变信仰的新信徒几乎都是来自种姓制度的下层阶级。这种现象是三种情况所形成的结果:第一,征服后之政治与军事的新秩序;第二,伊斯兰教提供了让人得以由轮回(karma,业,或称羯磨的可怕律法)之锁链解脱的可能性,这种解脱不只是宗教的,也是社会的:皈依者成为信众的兄弟;第三,伊斯兰教传教士的耕耘。苏菲派在两个地区不遗余力地宣教,如今这两地——巴基斯坦与孟加拉,都是伊斯兰教国家。

苏菲派的神秘主义与印度教的多神论有若干关联。在德里的苏丹王朝统治期间，于十三至十四世纪间，印度出现了三种苏菲派的阶级[9]。它的成员对伊斯兰教徒与印度教徒都具有深远之影响；许多伊斯兰教徒采纳了印度教诗人及神秘主义者的泛神一元论(pantheistic monism)：万物都是神，与万物合而为一，就是与神天人合一。这种思想对坚持神与万物之间有一道无法跨越的深渊的正统伊斯兰教而言，显然是异端邪说。正统伊斯兰教(Sharī'a)与苏菲派神秘主义间的冲突深深影响了伊斯兰教的宗教文学。它的情况并不是绝无仅有的：罗马天主教会(Roman Catholic Church)与西方基督教(Western Christianity)的神秘主义运动，及亚夕西的圣方济[10]与十字架的圣约翰(St. John of the Cross)之间，也有同样的紧张关系。

在德里苏丹王朝期间，苏菲派的传统也人才辈出，例如著名的圣尼占姆(Nīzam ud-din)，至今仍在德里的一座陵寝中供人瞻仰，那座皇陵中也保存了他的朋友库司劳亲王的遗体。尽管那个时期的苏菲派并未逾越正统伊斯兰教的范畴，然而苏丹王朝的结束也标示了印度教与苏菲派的神秘主义融合为一。在印度教徒之间，流行一种敬拜人格神[11]的运动。对信徒而言，这种人格神是“绝对”(the Absolute，亦即神)的化身，与这个神祇合而为一就是达到解脱(moksha)，或者至少得以体验神圣的喜悦。这种风行一时的敬拜在印度各地都成为诗、歌、舞蹈等之素材，也就不足为奇。不

过它在哲学与神学方面乏善可陈，与婆罗门教的传统正好相反。就敬拜人格神而言，人与神祇的沟通不是透过理性而是透过爱。这些教派所尊奉的三个神祇是毗湿奴[12]、湿婆神，以及有多种化身的伟大天女戴维(Devi)。对毗湿奴的崇拜，依次有两种形式：对牧牛神讫里什纳或对罗摩王(Rāma)的奉献，两个神祇是同一个神祇的化身。

在这些运动中，泛神论与对人格神的崇拜合而为一，由其中可以看出苏菲主义的若干蛛丝马迹。依我之见，最大的差别是敬拜人格神虽然和苏菲主义一样充满了对神的景仰与爱，却是一种不纯粹的、相对的一神论。信徒与牧牛神讫里什纳或女神结合，和"绝对者"(神)的一个化身结合，而不是和造物主结合。牧牛神讫里什纳不是独一无二的神，不像伊斯兰教的真主有排他性。然而，确认通往神的道路既不是透过仪式这种印度教的主轴，也不是透过理解这种所有的"观视"(darshana)的基础，而是透过爱，这一点与苏菲派的教义有无庸置疑的共通性。

苏菲主义的哲学本源，是来自于西班牙人阿拉比[13]，他宣扬透过神所创造的万物与神合而为一。阿拉比与新柏拉图主义(Neoplatonism)的密切关系，只是他伟大思维的其中一个层面。他的教义中也有一种纵欲主义，这在他的诗集《欲望的诠释者》(*The Interpreter of Desire*)中曾表达过。无论是在逻辑上或在神秘体验上，两性的结合都有一种情欲的及宇宙的层面：宇宙阴阳两极的交

嫦。阿拉比既是诗人也是哲学家，据说他曾亲身体验过神祇透过他在麦加(Mecca)遇见的一个波斯妇人显灵，她向他显示尘世与神圣的爱结合的途径。爱使人体会，这个凡尘俗世也转化成幽灵的世界；我们所触摸、所看见的都是神圣的。这种综合了泛神论与一神论，综合了对尘世万物的神圣性之信仰及对一个造物主的信仰，数世纪后成为图卡兰⑭、凯柏等伟大的印度神秘诗人的基本理念。

有个极具启发性的事实：这些神秘派诗人全都用方言写作及吟咏，而不是使用梵文、波斯文，或阿拉伯文。图卡兰用马拉地语⑮写作，他是个不避讳提及伊斯兰教的印度教诗人，例如："浑沌之初伟大的名字之一是真主安拉……"不过他立刻再确认他的泛神论："你在那'一'之中。……在那('一'之灵视)里面没有我或你……"这些运动的象征性人物是一个出身寒微的诗人，一个来自贝那拉斯的织工，凯柏。凯柏出身于伊斯兰教家庭，与大多数的印度教诗人不同，他宣称笃信自然神论(deism)，无疑地想藉此强调他试图结合两种宗教。他不加区别地以伊斯兰教或印度教的名称来称呼唯一的神：安拉或罗摩(毗湿奴)。泰戈尔翻译凯柏的诗，因为他在这些诗作中看到了印度原本可以达成的期望。对一个现代历史学家而言，凯柏是"一个以印地语写祈祷诗的先锋，使用方言以求将源自印度教与伊斯兰教传统的宗教主题大众化"。⑯这当然是事实，不过他不仅如此：一个伟大的诗人。他的灵视是一神论

的："如果神在清真寺中，那么这个世界属于谁？……如果罗摩在你所崇拜的形象中，谁能知道外界发生了什么事？……凯柏是安拉的儿子以及罗摩的儿子。他是我的 gurū[17] 他是我的 Pīr。"（gurū 是印度语的精神导师，Pīr 则是苏菲派的用语。）这个风行一时的敬拜运动在哲学家或神学家之间并未产生任何回响，对两种宗教的政治人物也没有影响。它不曾成为一种新宗教或新的政治学说，虽然敬拜人格神运动或许曾是两个族群融合也是一个新印度的诞生核心。

十六世纪标示了一个重要的改变。一五二六年，巴柏尔一手创立了蒙兀儿王朝。他的家世显赫，帖木儿（Tamerlane）是他的父系祖先，成吉思汗是他的母系祖先，他战功彪炳，擅长组织，也是一个饶富趣味的作家。十六世纪与十七世纪这段期间，是印度伊斯兰教文明的巅峰期。十八世纪初，它的国势开始衰颓。然而，虽然这个王朝因内部冲突而分崩离析，它仍持续至十九世纪，才被英国取而代之。分崩离析的趋势——是印度历史屡见不鲜的局势，也是德里的君主不断面临的问题——在蒙兀儿王朝长期衰颓期间尤其严重。冲突主要不是出于宗教，而是个别王子的野心及国与国间纷争的结果。印度教与伊斯兰教的关系一向剑拔弩张，不过在英明的爱克巴大帝统治期间（一五五六至一六〇五），双方曾难得地和睦共处，他在印度人心目中的崇高地位，有如佛教徒尊崇阿育

王[17]，或欧洲人景仰查理曼大帝[18]。

在印度仍然盛行的伊斯兰教派系是逊尼派(Sunni)，他们自视为正统，大部分的伊斯兰教徒都属于这个教派。蒙兀儿王朝的崛起被他们的宗教领袖"乌里马"(ulamās)视为是一种警讯。乌里马对成吉思汗的后妃分属许多不同的宗教这一点很难释怀(那证明了他对所有宗教一视同仁)，帖木儿也不曾对什叶派(Shī'a)的异端邪说特别礼遇。至于爱克巴大帝，不信任迅速转为谴责。他与拉兹普特族公主[19]的通婚，以及他任命两位同一种姓的王子担任他的军队的将领，使正统人士忿忿不平。许多爱克巴大帝最忠心耿耿的文官及小官吏都是印度教徒，他最亲近的一些友人亦然[20]。沙林姆王子(Prince Salim)在爱克巴大帝驾崩后，以贾汉季(Jahāngīr)的名号登基(在不久前才获钦定为王位继承人)，多亏王公曼·辛(Rajah Man Singh)以及其他拉兹普特族王子的支持，他才得以顺利地黄袍加身。爱克巴大帝另一项行为不只迕逆了正统，也蔑视了所有的伊斯兰教政府的施政，那就是废除所有非伊斯兰教者都必须付的税(jizya)。容忍的政策变成了和解的政策。

爱克巴年轻时，曾潜心研习波斯诗，尤其热中受苏非派泛神论的激情肉欲影响的哈非兹[21]。或许是苏非主义使爱克巴对其他宗教也萌生兴趣，他下旨移译《阿闼婆吠陀》(*Atharva Veda*)、《罗摩衍那》、《摩诃婆罗多》。他在法特浦夕克里(Fatehpur Sikri)这座宛如宫殿的城市中——伊斯兰教建筑的杰作之一——兴建敬拜堂

(Ibadat Khana)，供不同宗教的神学家及教士在此齐聚一堂：逊尼派、什叶派伊斯兰教徒、苏菲派、印度的圣典与哲学的学者与博士、祆教创始人琐罗亚斯德[22]的信徒，以及果亚(Goa)的耶稣会(Jesuit)。他借着发布一份称为"神圣信仰"(Divine Faith)的法令，来对抗许多有影响力的伊斯兰教徒之不满，他在这法令中自命为所有宗教纷争的仲裁者。不过爱克巴无意成为一种新宗教的教主，他的精神是兼容并蓄与怀柔招安，但他的意图则有更大的格局：将统治者的意志加诸所有人与所有信仰之上。

这种态度的政治效益极为宏大，而且，一般而言都是有利的。印度教徒，尤其是种姓较高的阶级，原本对皇帝不是漠不关心就是怀有敌意，如今则心怀支持与感激。同时，他也博得了神学家、婆罗门，以及一般知识分子的尊崇与敬重。然而，伊斯兰教徒的反应则大都不予认同，虽然并未恶化成暴力行为。爱克巴的兼容并蓄政策最伟大也最坚定不移的敌人，是阿马德·瑟因地族长(Sheik Ahmad Sirhindī)，他强烈反对阿拉比及他的信徒那种苏菲派的泛神论，以及印度教与伊斯兰教的神秘主义融为一体的观念。他悍卫正统是出于神学上的考量：神是无法言喻的，如果不想沦为虚无主义(nihilism)，就不该将祂与祂的子民或修行者的冥想混为一谈。人必须回归世界以及他的创造者安拉的客观真实。人无法与神合而为一：安拉永远都是遥不可及的，不过我们可以也必须爱祂，而且那种爱应由奉行祂的律法开始做起。阿拉比的神秘主义、

基督教神秘主义的否定神学(negative theology),以及龙树[23]的空观之间,有无从否认的相似性。在这三种思潮中,否定是通往"绝对者"的不二法门。

阿马德族长的论点有务实及政治上的面向。他的悍卫正统也是悍卫伊斯兰教族群及它的特权,尤其是伊斯兰教的宗教领袖及当权者、它的文武百官及趋炎附势者的特权。对君王效忠是伊斯兰教律法的核心。(伊斯兰教的史学亦有同样倾向,它通常很难在客观翔实地记载以及对苏丹王或皇帝之歌功颂德间作区隔)。这种甘心屈从的特性,以及爱克巴个人身为政治家、战士、英明领袖的声望,或许说明了为什么伊斯兰教徒虽然反对,却不曾恶化成暴力抗争。

爱克巴大帝的继承者贾汉季皇帝并未遵循他亡父兼容并蓄的政策,不过也没有采行另一种极端行径,他的统治是一段容忍与共存的时期。与昔日的政权一样,种姓较高的印度教徒无论是经由军事结盟或经由他们经商或收田赋而致富,都可坐享高官贵爵。不过与爱克巴时代的政策相较已不可同日而语,两大宗教也不再融为一体。贾汉季用波斯文写他的《回忆录》;此书的文体灵动,广受好评。他有美学的才具与政治的技巧,但缺乏高瞻远瞩的宏观视野。他耽于享乐,也听任他美丽而聪慧的王后诺·贾汉(Nur Jahān)统治他的王朝——就如法国的路易十五听任庞帕朵夫人(Madame Pompadour)牝鸡司晨。贾汉季的王位由他儿子沙贾汉

继承，他赓续这个王朝的传统，刺杀他的哥哥及有觊觎王位之嫌的皇亲国戚，才得以登基。沙贾汉在阿格拉(Agra)、德里，以及其他地方的建筑孚富盛名，也实至名归。那是一个艺术风潮鼎盛的时期，不过他晚景凄凉。首先是遭逢丧偶之恸，他为了纪念亡妻孟塔兹·玛哈(Mumtaz Mahal)而兴建了泰姬玛哈陵。他耽溺于抽鸦片，使他的身心受损，也使得他的四个儿子联手反抗他，然后四兄弟又阋墙内斗。沙贾汉尚健在，王位继承权之争便已爆发。获胜者杀了他的三个亲兄弟，再把他父王软禁在一座宫殿内，然后以欧兰兹伯(Aurangzeb)王之名即祚登基。

有一位惨遭同根相煎的王子值得一提，即达拉·锡柯(DārāShīkoh)。他是沙贾汉的嫡长子，也备受呵爱，理当由他嗣位。他既不是政治人物，也不是战士，而是个知识分子：他无法采取果决行动，以致丧命。他接受苏菲派的传统教育，与他的祖父爱克巴大帝一样对其他宗教颇有兴趣。阿拉比的泛神论使他接触到印度教的教义，而且，虽然他不曾放弃伊斯兰教，但他的作品显示他是个想在两大宗教间寻找一座桥梁的有心人。他深信两者的融合必须经由《奥义书》[24]之哲学，他称这本书为“最完美的天启”。他对伊斯兰教领袖及“毛拉”[25]的反感，是出于一个神秘主义者及一个自由思想者的身份。他歌颂沉默，也曾在一首诗中讥讽神职人员的聒噪饶舌：

天堂中没有毛拉，

你永远听不到他们喋喋不休的讨论与

争辩……

一六五七年，达拉·锡柯在一位学者的协助下，将《奥义书》译成波斯文。法国的旅行家兼东方学家安奎提·派隆（Anquitil du Perron），将达拉·锡柯的译本再译成拉丁文。于一八〇一及一八〇二年分两册发行的那个版本，就是叔本华所读的版本。这本译作对哲学界的影响巨大深远：一方面，是尼采；另一方面，则是爱默生㉖。

达拉是在被控以异端邪说之罪名后，受尽凌辱——没有更贴切的形容词了——才惨遭杀戮。达拉与他的弟弟们遭到谋杀，虽然在我们看来相当残酷，却是他们这个王朝的传统之一。然而，欧兰兹伯王的宗教政策则为害更烈：它所影响的不仅是一个家庭中的个别成员，而是他所统治的大多数百姓。达拉·锡柯以异端邪说的罪名遭到杀戮，是局势将朝无法挽回的方向发展的一个征兆。十八世纪伊斯兰教苏丹王就任后，宗教问题一直都隶属于纯然的精神层次，如今则演变成生死攸关的问题。

蒙兀儿王朝的君主们虽然不曾认同过爱克巴的兼容并蓄政策，然而他们从一开始就接受了一个事实——他们统治的是一片由各种偶像崇拜者与异教徒所居住的广袤国度。欧兰兹伯王是个

逊尼派狂热信徒，他倡议一种难以企及的政策："统治一个幅员辽阔的王朝，人口中大都是印度教信徒，他们奉行伊斯兰教禁欲主义的律法[27]。"欧兰兹伯王才智过人，坚毅果决，自律严谨，却也难免心狠手辣、口是心非。他是个精明的政治家及有雄才大略的战士。他的生活很简朴，也经常谴责他父亲沙贾汉的奢浮与虚华。泰姬玛哈陵让他觉得有如亵渎宗教的纪念堂。然而，他的长期执政是一连串的严重错误、愚昧的战争、无益的胜利。整个王朝就是自他开始衰颓的。

在欧兰兹伯统治下，印度教与伊斯兰教之间的嫌隙变得难以弥补。欧兰兹伯重新对非伊斯兰教徒苛征那令他们恨之入骨的税；他把印度教的寺庙夷成平地，在原址改建清真寺；他摧毁了什叶派王子位于哥康达(Golconda)、比拉浦(Bilapur)的领地；他与他祖先的旧盟友拉兹普特族决裂；他也试图镇压由大多数印度教徒眼中的英雄湿婆吉(Shivaji)所率领的农民种姓(Mahatha)这股印度教的新兴势力，但未能奏功。湿婆吉过世后，欧兰兹伯体认到反对势力并未因其领导人的过世而湮灭，因此决定御驾亲征，他就在德干(Deccan)地区的空旷领地间戎马倥偬地度过晚年。他在一七〇七驾崩，得年八十八岁。他的统治长达半个世纪，长得足以让他目睹他的胜利、他的奉行清规、以及他一丝不苟的原则，为他的王朝带来什么结果。人们或许会问，谁对印度的伤害更大：是放浪形骸的贾汉季以及沙贾汉，还是严守清规的欧兰兹伯？

接下来的发展则是众所周知的了：新兴势力（锡克教徒、农民种姓）间的互相残杀、帝国的分崩离析——如今已成为它自己的阴影——以及一个新主角的现身，这个新主角不是像土耳其及蒙古般来自中亚，而是远渡重洋而来的英国。虽然新的侵略者也是一神论者，然而他们的意图不在于使异教徒皈依，无论是印度教或伊斯兰教皆然，而是取得经济与政治的掌控权。一开始，东印度公司基本上是从事商业行为，然而经济就如同宗教，与政治是密不可分的，不久，这家公司便成为一股军事与政治势力。

在蒙兀儿王朝衰颓期间，由十八世纪初至十九世纪中叶，印度教与伊斯兰教之共处已不似欧兰兹伯统治时那般的水火不容，然而双方不曾达到和睦共处的境界。印度教与伊斯兰教领袖间有政治与军事方面的协议，这些协议全都是临时性的，全视情况而定；不过此时已不再出现爱克巴统治期间那种宗教运动或文化融合，也没有另一种极端，如凯柏或图卡兰。不过虽然印度教与伊斯兰教仍属于分裂而敌对的实体，双方的紧张关系已趋缓和——我所指的是一般的贵族、军事将领，以及较高阶级的种姓。在村落与城镇之间，双方一向享有相当的自治权，各自奉行自己的传统信仰，也有他们各自模式的地方自治（panchayat）。他们真正的敌人是地主、税捐征收者、军队或结伙抢劫的不法之徒（两者不是那么容易区别）他们在乡村地区搜刮劫掠。印度经历了一个世纪无政府及内战频仍的状态。有意觊觎德里这苟延残喘的王朝者包括伊斯

兰教的各王子，例如北方的乌德（Oudh）地区、南方的迈所（Mysore）地区的藩镇，以及印度教中势力庞大的农民种姓，还有既非印度教徒也非伊斯兰教徒的锡克教徒。其中最为虎视眈眈者，当属东印度公司，它在外交与战争这两方面皆傲视群雄。

英国征服印度是一场持续了百余年的丰功伟绩，其间人才辈出。首先登场者是罗伯·克莱武[28]。克莱武之后的踵武者，尤其是华伦·黑斯丁[29]与威尔斯里勋爵[30]，是他们这类人物的典型，既是才智过人的外交官，也是叱咤沙场的虎将。东印度公司逐渐成为大不列颠扩张政治版图的工具，英方也决定该公司应由一位总督主导，由英国政府派任，位阶相当于部长。然而，英国对由热中乌尔都语诗歌的年迈巴哈都王二世（Bahadur Shah II）所主政的蒙兀儿王朝的体制，仍表示尊重。一八五七年五月，美拉特（Meerut）一座军营发生兵变，驻扎其间的是由英国指挥的大批印度佣兵（Sepoy）。叛变如野火燎原。那些印度佣兵由南纳·沙伊布（Nana Sahib）率领，获得许多伊斯兰教王子与当权者、农民种姓的首领、各地诸侯的奥援，其中还包括一位胆识过人的女性，来自占西（Jhansi）的拉妮[31]。叛军占领了德里，并任命年逾八旬的巴哈都王为印度斯坦皇帝。虽然英军及其盟军以寡击众，这场叛乱仍不到一年即被敉平。巴哈都流亡至缅甸，数年后郁郁而终。有关这场叛变的原因有诸多记载，其中没有任何记载显示与宗教有关，虽然参与者绝大多数是伊斯兰教徒。（兵变的起因是，谣传有一种分发

给印度佣兵使用的新型步枪使用牛油当擦枪油，这对印度教徒而言是种穷凶极恶的罪过，或有人说是猪油，那对伊斯兰教徒而言又是种不洁的食物）。这场叛变之所以不久便溃不成军，主要归因于没有统一的目标与行动方针，有些叛军想重建农民种姓的王朝，其他人想建立乌德王朝等等。

待兵变平息后，大不列颠正式接掌了统治印度的责任，使印度沦为殖民地。总督称为 viceroy。一八五八年，维多利亚女王在一份诏告中，郑重保证给予宗教自由，以及维护印度人民在殖民政府中任职的权利。这项权利正是日后印度独立的种子。宗教自由废除了宗教与国家间之链接，这使伊斯兰教徒受到最直接的冲击。他们由于在兵变期间积极参与，因而遭到猜忌，转眼间也丧失了传统的特权地位。诸多伊斯兰教作家指控殖民政府偏袒印度教徒，也因而使两大族群的嫌隙日深。依我之见，这种指控并非持平之论。早在一二〇六年，德里的苏丹王朝建立时，这两大族群的嫌隙便已存在。除了爱克巴大帝之外，七个世纪以来，没有一位伊斯兰教统治者曾真正试图将双方的共处变成真心的和解。宗教上不允许这么做：崇拜偶像者必须不是皈依伊斯兰教就是被赶尽杀绝。而宽容异教徒也不是印度教奉行的美德，虽然他们宣扬非暴力：对印度教徒而言，我们——基督徒、伊斯兰教徒、无神论者——全都是贱民（Untouchable），不洁的生物。

至于一八五七年这场事变的历史定位，英国历史学家使用“叛

变”(mutiny)这个字眼,而印度学者则称之为“抗暴”(revolt),这点颇耐人寻味,更值得玩味的是,双方都没有使用“革命”(revolution)这个字眼。那称不上是革命。将一八五七年这场叛变(或者,说得更精确一点,这一连串的叛变)与一九四七年的独立运动相对照,颇有助益。前者是由旧体制所发动的抗暴,那不是一场全国性的抗暴,因为当时印度人尚无国家这种观念,国家是一种由英国引进来的现代观念。一八五七年的抗暴是一场注定要失败、乱无章法的企图,想恢复英国人到达前的旧观。一九四七年的独立运动是英国的理念及及制度之一大胜利……不过不是由英国推动的。

我注意到英国所诏定的宗教自由对印度教比较有利。首先,伊斯兰教徒的特权都被剥夺了,而印度教徒也不再因为不是伊斯兰教徒就必须缴税。其次,对印度教徒,尤其是较高的种姓,婆罗门与吠舍(Vaishya)而言,与基督教相处比和伊斯兰教的一神论相处更容易。英国的传教士不像伊斯兰教的乌里马与毛拉那样与国家有特殊的官方关系,而且不信基督教也不会被视为是反叛政府的行为。再者,伴随基督教一神论而来的,是在某些方面对基督教采批判立场的文化:科学、政治哲学、民主制度。然而,令人困惑的是这是由孟加拉小说家及爱国志士班金姆·昌卓·查特吉(Bankim Chandra Chatterjee)所预言的,他将英国的胜利视为出于毗湿奴的授意:伊斯兰教势力的式微意味着印度教的复兴。查特

吉的预言只有部分实现:印度教并没有复兴,而是一个旧王朝分裂成两个国家:印度与巴基斯坦。

我对印度教与伊斯兰教的恩怨或许着墨过多。那是在所难免的,因为这是关键议题。不过我必须补充说明,印度还有其他的宗教与印度教或伊斯兰教皆无关联。除了基督徒、帕尔西教徒[32]、少数的犹太教徒之外,还有一些族群的信仰介于两大宗教之间的教派,例如锡克教以及耆那教[33]。锡克教是由伊斯兰教的好斗性衍生而来;耆那教在古代被视为异端邪说,它是由佛教演变而来。耆那教是非暴力的,它与印度教两千年来的关系,已使它变成它原来宗教的另一种变貌。耆那教不是印度教的一个分支,但它也不再是异端邪说。至于锡克教徒,这个好斗的族群,则正好相反。多年来,尤其是在独立之后对印度教徒及伊斯兰教徒大屠杀时期,锡克教徒都与印度政府站在同一阵线。如今那个族群的一个积极派系已对政府及占人口大多数的印度教宣战。锡克教是宗教信仰的歧异会如何愚昧地演变成政治分离主义运动的一个例子。最后,还有住在印度教边陲地带的部落与原住民,他们被慢慢地合并。印度教是由许多信仰与仪式聚合而成;虽然缺乏传教士,但它的同化力量仍极强大。它不像基督教或伊斯兰教般地劝人皈依,却很成功地蚕食鲸吞。印度教有如一尾庞大的形而上蟒蛇,缓慢而毫不留情地将外国文化、神祇、语言、信仰全部吞食消化。

注释：

① 讫里什纳(Krishna)，或称黑天神，象征丰收和幸福，为司掌“保存”的毗湿奴的化身之一。

② 参阅伊克瑞姆(S. M. Ikram)所著之《印度之伊斯兰教文明》(*Muslim Civilization in India*)，纽约哥伦比亚大学出版社，一九六四年出版。——作者注

③ 参阅伊克瑞姆所著之《印度之伊斯兰教文明》——作者注。哥多华为西班牙南部古城，八世纪中叶后在伊斯兰教君主统治下建设成为欧洲规模最大、文化最发达的城市之一，以工业、建筑、文学、艺术和学术研究著称，直到十三世纪中叶被基督徒占领始丧失政治、文化上的领导地位。

④ 艾佛罗斯(Averroës)，一一二六？～一一九八，阿拉伯哲学家。

⑤ 艾维仙纳(Avicenna)，九八〇～一〇三七，伊斯兰教徒物理学家与哲学家。

⑥ 艾洛拉(Ellora)，印度中南部村落，为印度教重要考古遗址。

⑦ 阿旃陀(Ajanta)，印度中西部村落。

⑧ 蒙兀儿王朝(Mughal，或拼作 Mogul)，十六至十八世纪间统治印度北部的伊斯兰教王朝，一五二六年建国，一八五七年为英国所灭。

⑨ 参阅哈地(Peter Hardy)所著《中古印度之伊斯兰教》(Islam in Medieval India)，收录于《印度传统之本源》(*Sources of Indian Tradition*)，第二版，第一册，安姆布利(Ainslie T. Embree)编辑，纽约哥伦比亚大学出版社，一九八八年出版。——作者注

⑩ 亚夕西的圣方济(St. Francis of Assisi),一一八二?～一二二六,意大利修道士,方济会的创始者。

⑪ 人格神(bhakti),巴克谛,意指无条件奉献与信仰。

⑫ 毗湿奴(Vishnu),印度教主神之一,守护之神。

⑬ 阿拉比(Ibn'Arabi),一一六五～一二四〇。

⑭ 图卡兰(Tukaram),一五九八～一六四九,印度诗人。

⑮ 马拉地语(Marathi),印度中西部马拉地人所用语言。

⑯ 参阅拉格凡(V. Raghavan)的《奉献之道》(The Way of Devotion),收录于《印度传统之本源》,纽约哥伦比亚大学出版社,一九八八年出版。——作者注

⑰ 阿育王(Ashoka),公元前二六九?～二三二,统治印度的佛教国王。

⑱ 查理曼大帝(Charlemagne),七四二～八一四,法兰克王国的国王,后来成为西罗马帝国的皇帝。

⑲ 拉兹普特是一个战士种姓,或许是在五世纪末侵略印度并形成拉贾斯坦贵族之厌达(Hephthalite,中亚古族名)匈奴的后代。

⑳ 参阅文生·史密斯(Vincent A. Smith)所著《印度史》(*History of India*),罗林森(H. G. Rawlinson)修订,牛津与纽约牛津大学出版社,一九五一年出版。——作者注

㉑ 哈非兹(Shams ud-din Mohammed Hafiz),一三二〇～一三八九?,波斯诗人,运用波斯古典诗歌中的抒情诗体"嘎扎勒",创作了近五百首富有哲理并充满浪漫主义精神的诗篇。

㉒ 琐罗亚斯德(Zoroaster),公元前六百年左右时的波斯宗教家,为祆教的创始人。

㉓ 龙树(Nāgārjuna),约公元一五〇～二五〇,印度佛教哲学家、中观学派创始人。死后百年被尊为菩萨。

㉔ 《奥义书》(*Upanishad*),印度教吠陀教义的思辨作品,探讨人与宇宙的关系,为后世各派印度哲学的依据。

㉕ 毛拉(Mullah),伊斯兰教教义与律法的导师。

㉖ 爱默生(Ralph Waldo Emerson),一八〇三～一八八二,美国散文家、诗人及哲学家,美国超验主义的主要代表,著有《论自然》、诗作《诗集》和《五月节》等。

㉗ 参见文生·史密斯所著《印度史》。

㉘ 克莱武(Robert Clive),一七二五～一七七四,英国将军,为英国独占印度奠定基础。

㉙ 黑斯丁(Warren Hastings),一七三二～一八一八,英国政治家,一七七三年至一七八五年担任英国驻印度第一任总督。

㉚ 威尔斯里勋爵(Lord Wellesley),一七六〇～一八四二,任印度总督时扩大英国在印度的权力。

㉛ 拉妮(Rani),印度土邦女邦主或印度首长王公之妻或遗孀。

㉜ 帕尔西教徒(Parsi),为逃避伊斯兰教徒迫害而于七八世纪间逃至印度的拜火教后裔。

㉝ 耆那教(Jain),公元前六世纪在印度兴起的二元论禁欲主义宗教。

宇宙源始

印度的复杂，不仅限于伊斯兰教与印度教的分歧，以及为数众多的族群、宗教及介于两大宗教间的派系。另一个让观察者困惑的因素是种姓制度(caste)。那是一种真正独一无二的现象。虽然在其他的时空也曾出现类似种姓制度的体制，例如古代的斯巴达(Sparta)，但都不像种姓制度这么复杂与历久弗衰。它迄今至少已逾两千年。至于它的复杂性，光是看它总共有超过三千个种姓，各有其独特的性格、神祇与仪式、血源关系的规矩、对性及食物之禁忌等，就令人眼花缭乱。形成这套制度的宗教及道德原则，以及它所反映出来的民族、历史、经济现实，同样的错综复杂。

种姓是什么，为何会创造出这种制度？我必须承认，虽然我在文学作品中找到不少引人入胜的假说及颇具启发性的事实与资料，但却找不到一种能令人完全满意的定义，或被列举来解释这种现象的社会、经济、历史方面的原因。最原始、有条理、深奥的解释

是由路易斯·杜蒙特(Louis Dumont)所提出[①]。杜蒙特的理论之所以能凌越其他人的假说,在于它不是就因果关系提出解释,而是就人类学来作阐述。他没有告诉我们为什么印度会有种姓制度,而是描述这套制度如何运作:它们在一套赋予它们这种特性的社会与意识体系中的作用。

对杜蒙特而言,种姓制度最主要是一种社会现实:家庭、语言、贸易、职业、领域。同时,它们也是一种意识形态:一种宗教、一种神话、一种道德、一种血源制度、一套饮食法则。唯有依据印度教的世界观及人类观,这种现象才能解释。我认为杜蒙特言之有理;他的理论毫无瑕疵。不过他对种姓制度的起源只字未提,令我觉得困惑,而且若未对此提出解释,任何理论都不算完整。除了对这一点有所保留之外,我在此对杜蒙特的理念做一个提纲挈领的概述,再加上若干我的个人浅见。最后我会再回到种姓制度的起源这个议题上。

首先,要澄清我们的想法,就必须精确了解"varna"这个梵文字的意义。它并不似我们长久以来所相信的意指"种姓"[②]。这个字眼在古印度文学中经常可见,通常它被译为"肤色"(color),藉以区隔亚利安人与当地人。不过它也意指"类别"、"状态"、"社会地位"、"在阶级制度中的身份"。varna 共有四种:婆罗门(僧侣)、刹帝利(战士)、吠舍(商人与实业家),以及首陀罗(农人、工人、仆役)。两个较高的阶级都是由至少曾经两度投胎为人者所组成,因

此层次较高。依照乔吉斯·杜马吉(Georges Dumézil)的说法,原始的分类是分成三种,分别是印欧语系国家神祗的三种传统功能:主掌宇宙制度、发动战争、保存或维护宇宙等神祗。第四个 varna 是在公元前三千年,印欧语系国家侵略印度遇上当地人时添加的。这四个 varna 是种姓的基本分类,但并非它的基础。

印度教对种姓的用语是 jāti,意指"种类"(species),例如动物或植物之种类。或者,依照字典的解释,是"一群有相同特性的生物"。jāti 的范围比 varna 来得小,有不同的性质来定义它们。首先,出身或血源:人诞生在这个或那个种姓。然后,是人所居住的地方或区域;人的行业或职业;亲戚关系的规矩(某个种姓的男人可以娶某个种姓的女人,但不能娶某些种姓的女人);饮食规矩,由婆罗门的严格吃素,以至贱民的可以吃牛肉。

种姓制度必须与阶级制度加以区别。对现代西方人而言,个人是主要的元素。一种阶级、一个教派、一个教会、一个政党,甚至一个国家,都是一群个人。托克维尔③说,这正是现代民主社会与往日贵族社会的区别,以往人一出生就决定了他是贵族、普通百姓、农人或不同的行业——家庭是基本单位。在印度,这种单位,最初与最后的现实,是种姓。

一个种姓如何与另一个种姓区别?种姓与我们的阶级制度不同,它是宗教的象征,不是经济或政治的。种姓像阶级一样,是一个阶级制度的元素,不过西方对阶级制度的观念与种姓的基础迥

然不同。对我们而言，阶级与权势及财富有关。西方的社会阶级制度是一种次序，无论是政治或经济，都由最高层到最低阶，依优势而定。种姓也是印度教阶级制度的一部分，不过它们的次序基础既不是权势也不是财富，而是一种宗教观念。种姓和其他与宗教相关的事情一样，也有圣洁与不洁之分。在种姓与个人的财务状况间，不像阶级制度般有明确的对应关系。吠舍，也就是商人，可能比刹帝利，也就是战士，富有许多。事实上，几乎一向都是如此：有无数的故事是关于战士必须由商人处取得金钱，无论是经由借贷或借着武力。而战士则拥有过人的力气，精湛的剑术；然而，婆罗门是他的上级。当然，身为一个较高的种姓通常意味着经济生活较优渥、受更高的教育，以及其他物质方面的优势。然而有许多穷困或极度贫穷的婆罗门，也有腰缠万贯的富商巨贾，但并不属于高阶的种姓。孟买与德里的新中产阶级大都既不是婆罗门也不是刹帝利。同时，在孟加拉或克拉拉(Kerala)的共产党领导人中有许多是婆罗门。尼赫鲁是个婆罗门，不过甘地是个吠舍。

种姓除了宗教层面外，也是由具备自治功能的议会领导的团体。除了这种处理内部事务的政治自治之外，也必须加上经济功能。种姓是同舟共济的社会。它们不只是合作，像我们一样，同时也是休戚相关的团体，真正是同甘共苦的。每个成员几乎都可以获得同一种姓其他成员的帮助。再者，同一个种姓的成员间之关系也是家族性的。每个种姓亲属关系的规范极为复杂而严格。如

此一来，这套制度是一张网，不只是经济及政治关系，也是亲戚关系：祖父、姑妈姨妈、叔伯舅舅、表兄弟姊妹、甥侄儿女等。

这个错综复杂的关系沿着两个主轴运转。第一个是行业与职业：有珠宝商、木匠、织工的种姓，甚至还有小偷的种姓（英国法律中的“罪犯家族”）。另一个主轴是地域：每个种姓都根植于某个地方，无论是座小村落或是一个大都会的社区。而地点难免会意味着语言。总而言之，这个宗教、经济、政治、地域、语言、亲属关系的组织，使种姓有超乎寻常的凝聚力。否则，便无法解释它们为何得以持续两千年而不衰。

种姓制度不像我们的阶级与协会或社团，它不是个人结合而成的“一群”，而是家族所组成的“一圈”。然而，这是一个会将个人围住的圆圈：个人在其种姓中诞生、生活、死亡。想要脱离自己的种姓，除了死亡之外，就只有一种途径：与世隔绝，成为隐士或修行者，衣不蔽体地沿路托钵化缘。或许有上百万类似这样的行脚僧（sādhus）在印度四处云游，单独一人或组合成一个小团体，有时全身涂满灰烬，他们的前额或胸口总是会漆上符号，例如湿婆的三叉戟，标示他们所属的教派。在朝圣地点及印度教圣地常可见到这种苦行僧。和基督徒或佛教僧侣一样，其中有些是招摇撞骗的神棍或疯子，不过也有些是圣徒。无论是正抑邪，他们都弃绝了自己的种姓，也因而舍弃了他们的家庭与财富。在印度，与在中古的欧洲一样，有两种乞丐：出于贫困——生病或残障，以及基于宗教

情怀。

弃绝个人的种姓，有如离开可以给我们温暖并呵护我们免于受外界侵害的母体。种姓是一种保障，不过它不是一种改变社会地位的工具。这是它与现代民主社会（或半现代社会，例如拉丁美洲）的团体及社团最大的差异。种姓不会提升个人地位，不过种姓本身的地位可以改变。例如，一个穷苦劳工的种姓可以透过某种方式，增加它的财富，随后并可改变它的进食法则、习俗，甚至它的名称。一个种姓当作为一个整体可以在社会阶梯上力争上游，而不是任何一个特殊的个人。（我必须补充说明，这样的情况很罕见，而且，就像所有的例外一样，正足以证实规则的存在。）种姓创立并不是为了让人改变，而是要持续下去。那是一个安定社会的社会组织的模型：改变会毁了它的本质。种姓制度是无关乎历史的；它的功能是以一种不变的真实来对抗历史与它的更迭递嬗。当然，种姓就如人生百态，它也会改变，不过这种改变非常缓慢：它们的主要特色之一就是它们抗拒改变。

历史与种姓之间的抗争在历史以进步及现代的面貌出现时，就变成明显的剑拔弩张。我所谈的不只是民主的自由主义与社会主义，也包括它们的对手——国家主义。种姓构成一种现实，对国家这种观念漠不关心。我们随后可以看到，现代印度的国家主义对种姓是一种威胁，因为它以一种涵盖一切的意识形态取代了各个种姓独特的差异。国家主义侵蚀了各种姓之间的差异性，而那

正是它们存在的基本原因，就如民主侵蚀了阶级制度。现代化朝两个方向进行，与种姓制度不兼容。就如每个个人都隶属于他的种姓，每个种姓也都隶属于那套制度：那是一个相依共存的网络，既把它们联结在一起，也使它们互相有所区别。将种姓联结在一起，并使它们成为一个缓慢而永不止息循环的运行体系的，是它们之间的关系。它们是“其他”(Otherness)的关系。每个种姓都是独特而唯一的，不过它们全都环绕着同样不变的原则——纯洁的观念，也就是它们的始原——在运转。

这套制度的能力在于它表现的多样性及使它们结合在一起的原则之单一性。不过对印度在十九世纪与英国的理念接触后所萌生的现代化思潮而言，种姓制度是个绊脚石。一八二八年，一群孟加拉知识分子发起了一项政治兼宗教的运动(成立 Brahmo Samaj，即所谓的“神圣社团”)，一心想净化印度教，也在某种程度上与现代基督教配合。不过种姓制度是基于印度教的宗教与哲学的支柱——业(Karma)，因此，怎么可能毁了种姓而不会伤害到印度教?

种姓制度曾抗拒伊斯兰教与基督教想改变它的企图。印度独立迄今近半个世纪以来，抗拒过民主的政教分离论与印度教的国家主义的两面夹攻，也抗拒现代文明，从铁路至工厂，种姓的差别在此受到忽视。许多作家声称，种姓制度与它停滞不前的意识形态是数百万印度教徒贫穷的成因之一。那是事实，不过并不全然正确：在

亚洲、非洲、拉丁美洲的其他国家，并没有这套制度，同样有贫苦及不平等的问题。那么，没有解决之道吗？答案一定是适应问题。这套制度不是不朽的，但人类没有一样东西是不朽的。佛陀在公元前六世纪所了解的种姓，很可能与如今的种姓并不相同。我相信种姓的改变及它们的最终消失，在城市会比在乡下来得迅速。不过最后这个缓慢的变化过程会采取何种形式，尚难逆料。

西方从十八世纪末开始，就高估了变的重要性。传统的印度就如古老的欧洲社会，歌颂不变。对印度的哲学传统而言，无论是佛教徒或印度教徒，无法亘古不变正是人类及天地万物不完美的迹象之一。即使神祇本身也难逃变易的宿命。对传统印度教思想而言，种姓的价值之一，正是它的抗拒改变。我再重述一次，种姓制度的中心，是宗教——纯洁的观念。而纯洁则依赖对“业”的信念：我们要对我们的前世负责。种姓是转世与轮回这种形成存在的链接之一环，天地万物都是这个环结中的一部分。婆罗门与刹帝利阶级较高，因为他们至少曾两度投胎为人：他们在六道轮回的苦难路途上已经走了一段路。

大我凌越了小我：个人在他的种姓中诞生、生活、死亡。对我们而言，这种情况会让人无法忍受。现代西方除了歌颂改变之外，也颂扬个人。倘若没有个人的奋斗，就不会有改变；反过来说，如果没有改变，个人也无从发展；那将会如同一个没有水或阳光的行星。改变与个人相辅相成。托克维尔以他惯有的识见，区别利己

主义(egotism)与个人主义(individualism)。前者“是出于盲目的本能……那是一种自远古洪荒即有的原罪,在所有的社会中都屡见不鲜”。相较之下,个人主义是出于民主思潮,它倾向于区隔每个人及他的家庭和社会。在一个个人主义的社会里,个人领域取代了公共领域。对雅典人而言,至高无上的光荣是拥有公民权,那使他有权参与公共事务。现代市民则会维护他的隐私,无论那是他的宗教信念或经济利益,是他的人生哲学或是他的财产;重要的是他自己和他的小团体,不是他的城市或国家的公众利益。托克维尔继续阐述,在封建社会里,每个人都占有一个固定的地位,“一个凌驾于另一个之上,结果每个人的上头都有另一个阶级,他需要这个阶级的保护,他底下也有更低的阶级来向他摇尾乞怜。因此,在昔日的封建制度中,人们几乎总是紧紧地与自己的领域之外的某样东西紧密联结,也因而更倾向于忽视他们自己的自我。”

托克维尔并没有否定封建社会中的利己主义,以及他们对大我利益的不闻不问,不过他强调他们基于传统而为他人及为大我的价值所做的自发性牺牲。封建社会是英雄式的:家臣对他的主人效忠,士兵对他的信念尽忠。这种态度在现代社会中已近乎绝迹。民主社会不断地改变,将个人与他的祖先联系在一起的关系已经荡然无存,而将他与他的同胞联系在一起的关系也已如风中残烛。冷漠(我还要加上一项,嫉妒)是民主社会最大的缺点之一。托克维尔作出结论:“民主使每一个个人不只数典忘祖,也罔顾他

的子孙，并使他和当代人疏离：他永远都会沉溺于自我之中，最后将永远被他自己孤芳自赏的灵魂所裹挟。"这个预言在我们这个时代已彻底得到印证。

我发现，现代社会有两方面很令人反感。一方面，他们使人类(这个物种的个人都是独一无二的个体)依照所有的哲学与宗教，变成一群大同小异的群众：现代人仿佛全都是由一个工厂制造出来的，而不是由子宫生出来的。另一方面，他们使每个人成为隐士。资本主义的民主国家整齐划一，却不是平等，而且他们以个体间不断的争斗取代了相亲相爱。我们在见到愤世嫉俗的罗马皇帝给人民"面包与竞技场"时，觉得大为愤慨，可是，那与今日电视及所谓的文化部所给予我们的，又有何差别？以前人们相信，随着私人领域的扩张，个人将会有更多的闲暇，也会有更多余暇可投入艺术、阅读，以及反观自省。如今我们知道人们不知该如何打发时间：他们成为愚蠢的娱乐的奴隶，他们的时间若不是用来花钱，就是用于肤浅的享乐。我不是谴责对享乐的狂热；我是对整个社会风气的庸俗浮浅感到悲哀。

我写下当代个人主义的罪恶，不是为了维护种姓制度，而是想稍微缓和它在当代人之间所引发的伪善之恐惧。最主要的，我的目的不是替种姓作辩解，而是让人们对它们是什么有个概念。对我而言，如果我有能力，我会大刀阔斧地改变它们。有"贱民"这种阶级存在是一种耻辱。不过种姓绝对不能消失，惟有如此，它的受

害者方才不致沦为个人主义这些贪婪的神祇的仆从，而是在我们之间，找到一种四海之内皆兄弟的情怀。

杜蒙特并未解释种姓制度是如何产生的。有很多种理论，不过如果逐一罗列将会极为冗长累赘。我宁可列举一些个人印象与见解。若说种姓制度是在亚利安人于公元前两千年间移民到印度后的结果，应当是毋庸置疑。如此划分出最原始的三种阶级：僧侣、战士，以及商人(据杜马吉的说法)。印度是个大熔炉，坠入其中者注定要永远待下来。最近两千年来，这片土地已经历了多个种族无数次的移民与侵略。三千年来，种族、语言、风俗的差异，以及它地理上的多样性，使这些部落与族群孕育出种姓的雏形，在面临同一个地区有显著不同的族群共处时区别更是明显。这个分类雏型可以再加上一个劳工阶层：他们是农人与木匠、乐师与铁匠，庙宇中的舞者，以及皇宫中的士兵。

除了地理、政治、经济等因素——每个族群的势力或影响力，它的智能或手工的技巧——我们也必须考虑另一项因素：宗教。印度教慢慢地遍及了整个印度。这过程耗时数百年，或许长达两千年。婆罗门教与当地的信仰结合，不过它不曾丧失由吠陀的宗教所传承来的明显特质，于是形成了今日的印度教。我提过，印度教不会游说个人入教，它吸收整个族群及部落，以及它们的神祇与仪式。随着印度教的扩张，一种观念也随着扩散——如果它尚未

存在于这些民族之中的话——那也是婆罗门教、佛教以及其他亚洲宗教的中枢：轮回，灵魂的不断转世，这种观念在原始的萨满教[④]也可发现。种姓是由这些民族、地理、历史、宗教等结合而形成的。它是一种社会现象，它的基础是宗教——纯洁的观念，而那又是基于"业"的法则所建立的，我们就是前世所造的业的结果。基于这个原因，我们所承受的苦难既真实也不真实：我们清偿业障，并藉此使自己在下次转世时得以更幸福。

此外，我必须再补充很重要的一点：古印度与希腊、罗马、中国不同，它没有历史观念。时间是梵天[⑤]的一场大梦。那是 māyā，一种幻象。因此印度的社会制度起源与模式，不似希腊或中国般在于古代。种姓制度不是由一个像黄帝那般的神话英雄，或像莱克加斯[⑥]般的传奇性立法者所创立的。它是自行孕生的，虽然是经由神、宇宙的旨意，出自于社会的土壤与底土，有如植物。种姓是 jāti，而 jāti 是物种。种姓就某方面而言，是自然的产物。它的模型就是孕育天地万物的自然秩序。我在论克劳迪・李维-施特劳斯[⑦]的那本书中提过，印度南部的一些村民在试着向我解释大象与老虎的差别时，是如何用种姓的亲属关系及进食分类法来描述它们：老虎是肉食性而且奉行一夫一妻，而大象则是草食性而且是一夫多妻。种姓是大自然及它孕育的万物之一部分，天地万物也都是一条不变的法则周而复始的重复。在《薄伽梵歌》中，牧牛神讫里什纳告诉英雄有修[⑧]，种姓是宇宙车轮的轮辐之一。

注释：

① 路易斯·杜蒙特所著《人类阶级：种姓制度及其含意》(*Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications*)，芝加哥大学出版社，一九七〇年。——作者注

② 葡萄牙人在十六世纪时面对印度复杂的社会现状，首先使用“种姓”这个字眼，意指“家世”(lineage)。——作者注

③ 托克维尔(Alexis Charles Maurice Tocqueville)，一八〇五～一八五九，法国政治家与作家，著有《美国的民主》、《旧制度与大革命》等。

④ 萨满教(Shamanism)，是蒙古人的原始宗教，佛教(喇嘛教及各支派，包括萨满教)则由西藏传入。蒙古族人在明代抛弃本族固有的萨满教文化传统而改信佛教，最主要是因为萨满教最高观念的“天命”、“天力”、“天佑”等理论皆在政治斗争中一一相互矛盾，而贫苦无告、无可归依的蒙族牧民们连宗教信仰的权利都没有，遑论政治、经济诸人权。萨满教赋予一般民众的宗教人权，于是在蒙古盛行。

⑤ 梵天(Brahma)，印度教的创造之神。

⑥ 莱克加斯(Lycurgus)，公元前九世纪斯巴达政治家，为斯巴达宪法制定者。

⑦ 克劳迪·李维·施特劳斯(Claude Lévi-Strauss)，一九〇八～二〇〇九，出生于比利时的法国人类学家，为结构人类学创始人，著有《神话学》四卷及《忧郁的热带》等。

⑧ 有修(Arjuna)是孔悌与雷神因陀罗所生之子。

百家争鸣的语言

种姓制度是印度生活的中心，但它不是唯一让外人难以理解的事——语言的繁杂也同样让人困惑，有些是印欧语系，还有些是德拉威语[1]、西藏语，及原住民语。印度宪法中承认的语言有十四种，不过实际存在的远超过此数。依照《一九二七年印度语言调查》(1927 *Linguistic Survey of India*)[2]，当时使用的共有一百七十九种语言及五百四十四种方言。不只数量之多令人咋舌，语言、文化、宗教、民族特性等之间的关联之复杂，也令人眼花缭乱。语言与宗教之关联尤其接近，而与政治息息相关也是可以预期的。最明显的例子是在北方三种语言的使用者之间的亲密关系与对立关系，而且还时常暴力相向：乌尔都语、印地语、兴都斯坦语。这些关系是基于伊斯兰教与印度教间的分歧所造成的。我们只须记得如今乌尔都语是巴基斯坦的官方语言，而印地语至少在理论上是印度的官方语言。

乌尔都语原本是“营地间”(encampment)的语言——也就是说，在伊斯兰教王子的宫廷之外所说的语言。那是在公共场所及街坊市集间所使用的语言。在宫廷内，他们使用波斯语、阿拉伯语，或许也会使用其他的中亚语言。蒙兀儿王朝的开朝皇帝巴布尔来自大宛(Fargana)，此地在中国诗词中因风景优美与马匹矫健而驰名。他用土耳其语写下了著名的回忆录。然而，波斯语是宫廷的语言，巴布尔的曾孙贾汉季皇帝就用它写回忆录。十一世纪拉合尔被来自阿富汗加兹尼(Ghazni)的苏丹王部队占领之后，波斯语就一直是伊斯兰教统治者的官方语言，直到十九世纪才被英语取代。不过民众真正在使用的语言，包括知识分子与宗教领袖，是乌尔都语。

乌尔都语源自于一种由梵文衍生的方言，是一种在德里地区使用的西部印地语，不过夹着大量的波斯语，以及数量略少的阿拉伯语与土耳其语。它遍及印度北部及如今的巴基斯坦，迅速地成为一种文学语言。第一个使用乌尔都语创作的伟大诗人是库司劳亲王。最后一位以乌尔都语创作的名诗人是德里的诗人迦利布(Ghalib)。迦利布受到蒙兀儿王朝末代皇帝的保护，目睹并遭逢了一八五七年动乱的恐怖场面。除了他的抒情诗与一部关于帖木儿王朝的不成功史诗外(巴柏尔是帖木儿的后裔)，他还留下许多文笔生动的信函，让我们得以藉此一窥当年的德里风貌，以及他那热情、讽刺，时而愤世嫉俗的性格。③

兴都斯坦语自古迄今都是印度北部流行的语言，它和乌尔都语及印地语一样，都是衍自普拉克里特方言(Prakrit)——由梵文演变出来的诸多语言之一，有如今日的罗马语衍自拉丁语。兴都斯坦语的语法松散，包括许多英语的语句，以及来自波斯语、阿拉伯语，及印度诸多方言中的语汇：一种真正的混合语(lingua franca)。至于印地语，它是由许多语言及方言慢慢融合而成的。在融合过程中具有决定性影响力的，首先是印度教的宗教族群，随后，在独立之后，是官方以及许多印度知识分子的支持。兴都斯坦语与乌尔都语及印地语不同，它没有书写文字，不过它一直是印度北部大多数印度人日常交谈的语言。因此，当印度国大党首度开会讨论应该选择哪种语言为国语时，甘地倾向于选择兴都斯坦语。尼赫鲁也附和这项决论，不过，他忠于对印度现代化的理念，也一直坚持英语应该是行政部门的主要语言，并充当文化、科学、哲学的沟通工具。他认为，持续使用英语，可以使门户向西方敞开。

兴都斯坦语在国会中因为受到来自极端国家主义团体的压力而挫败，其中包括了德高望重的苏巴斯·昌卓·鲍斯④，他把英语视为与日语同一阵线，在全力抗争之后不久便过世了。将印地语当成国语的决策，使他们与伊斯兰教徒之间的冲突如火上浇油。对伊斯兰教徒而言，传统的国语一直是乌尔都语，而且它的使用人口也比印地语多。然而，几年后，宪政议会仍通过将印地语当成国语的提案。这诚属不智之举，也无从辩解：印地语对印度南部、德

干地区、孟加拉等地——简而言之，就是印度的大部分地区——而言，都属于外来语言。幸好，有诸多因素使这项宪政命令无法履行。不过立竿见影的影响是乌尔都语被取而代之。在某些场合，说乌尔都语几乎被视为异端，然而它是尼赫鲁唯一能精确掌握的印度语言。它在一些地区仍是主要语言，被数千万人使用。

巴基斯坦的做法则完全相反。在当地，乌尔都语是国语，而说印地语则是双重违规：违反了国法及信仰。在两个国家，国语的制定都染上了政治的国家主义与宗教排除异己的色彩。施行于今日印度的这套印地语还有另一项缺失：这种语言排斥所有的外来语，无论是英语、波斯语或阿拉伯语；它以梵文的新字来取代这些外来语。这就有如英语将源自法语的所有字汇剔除，因为那是诺曼底民族侵略的遗迹。事实上，很少人真正懂得官方的印地语，那已成为一种矫糅造作、官僚作风的专业用语。为了让"高级印地语"(High Hindi，有些人嘲讽地如此称呼)成为活生生的语言，就必须融入日常用语，并接受外来语，无论这些外来语的语源为何。活生生的语言是混合语，不是纯粹的原始语言。

由语言的分布图可以显示，印地语的胜利是相对的。除了西部与东部的印地语外，在印度北部与中部，尚有其他的印欧语系语言具有举足轻重的分量，例如，旁遮普语、拉贾斯坦语(Rajasthani)、比哈语(Bihari)、欧里亚语(Oriya)、马拉地语，还有最后一种，孟加拉语(Bengali)——这是一种极富文化意涵的语言，有源远流

长的文学背景。在南部，以同样蕴藏丰富文学典籍的各种德拉威语为主：泰米尔语（Tamil）、特鲁古语（Telugu）、卡拿大语（Kanada）、麦雅拉扬语（Mayalayam），等等。在印度东北部及西北部，有数种属于西藏语系的语言（例如在拉达克〔Ladakh〕、阿萨姆〔Assam〕等地的语言），至于原住民的语言更是毋庸赘述了。

印度的语言问题本质上是个政治与文化问题：有数百万人说那么多种不同的语言，怎么能互相了解？这么庞大的人口若没有一种共同的文化语言，要如何教育？在蒙兀儿王朝时，官方语言是波斯语，不过波斯语不曾是一种流行的语言——北部所使用的混合语是兴都斯坦语。在其他地区，他们使用其他的方言（至今仍在使用）。大英帝国是印度历史上首度将所有民族全部列入掌控之中的，这是先前的王朝——孔雀王朝[5]、笈多王朝、蒙兀儿王朝——都无法迄及的。这是英国所实现的伟大历史成就：使所有的印度国家服膺于单一政府及单一法律。英语不只成为官方语言，也是各种不同语言使用者间的沟通工具。印度独立后，语言问题显示了它可怕的矛盾事实：印度的国语是什么或可能是什么？国会决定使用印地语，那是大多数民众不曾使用，也绝对不会使用的语言。那原本只是过渡时期的权宜之计，不过已施行了半个世纪，真正的官方语言及在所有民族间都说得通的语言是英语。那种英语随着自然的演化，已经逐渐变成印英语（Anglo-Indian）。我稍后会再回到这个议题。目前，我以一个问题结束这一章：如何将

这个由各种民族、宗教、种姓，以及语言聚合而成的综合体变成一个国家？我会在下一章试着回答这个问题。

注释：

① 德拉威语(Dravidian)，印度南部非亚利安人所使用的语言。

② 这是这方面最广泛而可靠的版本。印度独立之后的调查都明显逊之。

③ Mirza Asadullah Beg Khan Ghalib(一七九七～一八六九)。参阅罗斯立德(Ralph Russelid)与伊斯兰(Khursidul Islam)所著《迦利布：生活与信函》(*Ghalib: Life and Letters*)，哈佛大学出版社(美国麻州剑桥市)，一九六九年出版。

④ 苏巴斯·昌卓·鲍斯(Subhas Chandra Bose)，一八九七～一九四五，印度独立运动领袖。

⑤ 孔雀王朝(Maurya)，古印度摩揭陀王国的王朝(公元前三二一～一八四)，由旃陀罗笈多(Chandragupta，即月护王)于印度北部建立。

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

国家的计划

筵席与斋戒

印度是一座人种史与历史的博物馆。不过它是一座活生生的博物馆，其间最现代的事物与已残存了数千年的古文化共存。因此，印度是一种容易描述而不容易定义的现实。面对这种分歧，我们可以合理地询问印度是否真的是个国家。答案并不简单。一方面，印度有无数种民族、文化、语言、宗教；另一方面，它是由一个以一部国家宪法所规范的国家所管辖的一片领土。依此而言，我们可以说印度就如作家嘉雅普拉卡虚·纳拉扬(Jayaprakash Narayan)所说，是“正在形成的国家”。

一个国家首先必须是由同样的语言、文化、宗教等遗产所结合的一片土地与社会，它同时也要有一个国家计划。印度不是单一文明，而是两种文明：印度教与伊斯兰教。两者都是以宗教为日常生活中心的诸多传统社会聚合而成。这种宗教混合了各个团体的习俗、语言，及爱国心。这些社会，印度教与伊斯兰教皆然，曾经历

过也会继续经历包括科技与现代经济等各种影响所造成的无数变迁，然而他们仍保有传统本色。同时，与这些传统社会同时存在的是一个现代国家，宣称自己是全国性的，而且整个国家都服从它的领导，虽然有许多分裂主义运动，有时还会诉诸暴力。这是一种强烈的历史矛盾。理解这一点，就是开始理解印度的现实，虽然只能略知一二。

印度这个国家不是个孤立的实体。除了经由大多数民众默认而存在之外，它也表达了无数团体的意愿，即使它们之间相当分歧，却都同意我所谓的"国家计划"这种中心思想：由各个种族的民众组合成一个真正的国家。这个计划在十九世纪间于知识分子菁英间萌生，主要是在孟加拉，也是由英国所引进的哲学与政治思想的产物。帝国主义带来了它的自我否定：基督福音与民主、知识分子的针砭时政与国家主义。除了一个多世纪来一直是印度历史主角的知识界及政界菁英外，我们也应注意在各大都市出现的新中产阶级，这个阶级没有太多文化，也没有太强烈的传统意识，就像世界其他地区一样，着迷于科技与个人价值，尤其是美国式的个人观。这个阶级对社会的影响力势必越来越强。一个奇怪的局势：印度与全球各地的中产阶级皆蔑视公共生活，并开发私人空间——生意、家庭、个人享乐——然而他们逐渐地主宰了历史的轨迹。他们是电视的产物。

传统的社会菁英是由知识分子与政界人士所组成，他们是二

十世纪前半世纪民族自觉的后继者。在政界，如今他们大都是由拉吉夫·甘地和他的后继者为代表，无论是执政者或在野者皆然。他们和其先辈们不同，他们将意识形态视若敝屣。有一个例外，而且是很重要的例外：印度教的国家主义，这种意识形态是关键因素。在旁遮普省(锡克教派)、阿萨姆、泰米尔纳都(Tamil Nadu)的其他弱势在野势力间也有这种倾向。印度国大党当前领导阶层的现实主义本身而言是正面的，不过现实主义，它既然比务实还要实际——如果它真的是务实的话，就不应该舍弃开国元老们所留下来的两大遗产：政教分离主义与民主制度。假如剥除了这项遗产，野心勃勃的印度教(或者，说得精确一点，印度教人士)的国家主义会大权在握，也会毁了印度这个国家。知识分子间有许多德高望重之士，印度的菁英由十九世纪初叶起，便已极具智性与原创性地吸纳了英国式的西方科学与文化，它孕育了无数的一流数学家、物理学家、生物学家、历史学家，更不用提像泰戈尔这种伟大的诗人。许多印度作家用英文创作，他们的小说与短篇故事也颇获好评。当然，我首先想到的是萨拉曼·拉什迪(Salman Rushdie)，不过我也想到了纳拉扬、周都里(N. C. Chaudhuri)、维德·梅塔(Ved Mehta)等名气较不那么响亮的作家。印度英语文学的出类拔萃，不仅是由于这些才华横溢的作家作品的文学成就，也是由于没有语言隔阂。

再者，印度除了是一种文明，也是一个国家，是英国殖民者的

接班人；其次，它也是个庞大的民主国家。事实上，由历史及政治层面而言，印度是个联邦(Commonwealth)，是由各种族与国家所组成的联邦；一个经常有分崩离析之虞的联邦，不过自从一九四七年的悲剧之后，便已不再如一盘散沙。依此而言，印度的宪法是建立在法律上所谓的“拟制”(fiction)之上——它不是真实的，而是一张蓝图。然而，这套拟制已承受了接踵而来的分离主义运动的威胁。这套拟制拥有充满生命力的历史及政治现实，这个计划是由少数人所创立，他们已展现有能力面对一个互相残杀的古老传统。这个事实值得深思。

国家的观念(不是现实)是相当现代的。一般人常称美国为第一个现代国家，现代化也是起始于美国。当然，这是事实，不过一般人也常忘了美国代表一个民族首度有意识，并刻意地倡议要使自己成为一个国家。紧随美国之后的是法国，他们的革命家使用并滥用了“国家”这个字眼。法国大革命是真正的革命：由一个政体变成另一个政体。不过称为“法国”的这个历史现实在革命之前便已存在，之后也继续存在。而在美国，严格说来，独立前并没有国家。所谓的美国革命是一个国家的诞生，是一个新国家在人民的意志下开始萌芽。英国、法国、德国、意大利，以及其他欧洲国家，都是他们各自传统的产物，而美国则创造了他们自己的传统。美国的基础不在于过去，而在于未来——这是历史上极为吊诡的事例。它的宪法不承认之前的现实，它是真正的建国与开国。美

国的例子受到许多其他民族的认可，包括拉丁美洲。虽然建立一个国家这种观念是经由英国传到印度，它的滥觞仍源自美国。与美国模式相较，印度的国家计划必须处理更棘手的难题。首先，是存在着古老的过去，有丰富的传统与创造。其次，这个过去的异质性：宗教、语言、分歧且有时会互相残杀的传统。我会先探讨第二点差异，也就是较明显的这点，然后再讨论第一点。

英裔的美国人以“熔炉”来解决异质性的问题：所有种族、语言、文化在同样的法律及同样的语言——英语的权威下，皆融合为一。这项实验在十九世纪及二十世纪前半世纪有效，但我们都很清楚，如今它已面临危机。不过这场危机不会影响这项实验的基础：所有的少数民族（除了少数墨西哥人之外）都说英语；人人享有宪法赋予的权利，而且人人相信“美国式生活”（虽然没有人知道那到底是什么意思）。少数民族不搞分裂运动；正好相反，他们试图在这个国家内，获得与欧洲裔大多数民众享有平等的待遇。而印度人则是以种姓制度解决了这项问题，虽然种姓显然是现代化的一大绊脚石。

美国与印度的另一大差别在于他们对过去的态度。我已说过，美国与其他国家不同，它不是建构于一个共同的传统上，而建构在要创造一个共同的未来这个观念上。对现代印度而言，与墨西哥一样，国家计划，亦即尚待实现的未来，意味着对过去的批判。在美国，各个少数民族的过去是私事；这个国家本身没有过去。它

是现代的产物，它就是现代。相较之下，现代化则是印度菁英们的国家计划的核心。这一点与墨西哥的雷同处值得注意：两国都面临一个对我们自己的传统充满敌意的计划。现代化是由批判我们的过去开始的。

在墨西哥，这种批判在十九世纪是由自由主义者为之，他们受到法国思潮及美国例证的影响；在印度，那是第一批现代知识分子的成果，主要是孟加拉地区人士，他们在十九世纪吸收了英国文化。两国的批判在往日及如今都是暧昧不明的：它与过去决裂，又试图抢救过去。在墨西哥与印度，都有才智过人又辩才无碍之士在捍卫非欧洲的文化传统。这本是极为自然之事：两国都有极丰富而且迄今仍极活跃的过去，印度尤然。在墨西哥，遭遇西班牙殖民前的文明已遭摧残殆尽，如今幸存的只是一些遗迹；在印度，古文明是一种现实，它环绕并渗入人们各层面的生活。过去对印度现代史有决定性的影响力。甘地早已洞烛这一点。他是政治家也是宗教家，一心改革印度，但不是采取现代西方的模式；他的模式是理想化的印度教文明。简言之，印度的国家计划似乎面临了无法克服的现实，它也包含了一个极深远的矛盾：即使它大力赞扬过去并期待能拯救过去，它仍将过去视为一个绊脚石。

两百年来，我们墨西哥人也为这种两难而争辩不休，虽然我们的问题不似印度那么浩大与庞杂。征服与皈依使西班牙殖民前的各个民族都合而为一；如今绝大多数的墨西哥人都是天主教徒，也

都说西班牙语，即使是仍保有西班牙殖民前文化的小岛也都已皈依基督教。墨西哥面临的问题是，如何在跃向现代时，不用经历欧洲与美国在十八及十九世纪时文化与政治方面的遽变，而那种遽变正是现代化的基础。印度的问题则不同，首先是因为那个过去的古老与异质性，其次是因为它的幅员辽阔：有不同语言与传统的数亿民众。然而，那种分歧隐藏了由衷的统一：一个文明中融入另一个异质文明，它曾与这个文明共处逾一千年而不曾混合。

我已探讨过印度与墨西哥之间若干相同与相异处。此处我要偏离我探讨的主轴，讨论使这两个国家结合及分离的一些特性。我恳请读者海涵我岔离主题，不过，我毕竟是个墨西哥人……我客居印度那几年间，曾注意到印度人对他们与其他人种的差异非常自觉。墨西哥人也有这种特性。对印度人而言，这种自觉包括了他们与其他南亚国家的差异；对我们而言，则是与其他拉丁美洲国家的差异。身为墨西哥人的事实，让我得以由身为墨西哥人的差异看出身为印度人的差异，这么说一点也不为过。当然，两者并不相同，不过却是同一种观点。就某种程度而言，我因为是墨西哥人，所以了解身为印度人的感受。

除了对我们差异的自觉外，两国其他的一切都南辕北辙。然而，我们的风俗习惯中有一些出人意表的类似性。例如，印度与墨西哥料理都以红番椒驰名。在全球美食界中，这两国的烹饪享有

的相同地位，只能以不可思议来形容：它们都偏离了美食界的两大龙头，法国与中国料理，想象力丰富而且热情洋溢。红番椒(chili)这个字源自于中美洲的纳华特语[①]；这种植物也是来自美洲。因此那是墨西哥出口的。我的朋友夏姆·拉尔研究印度的古代烹饪，他告诉我，在印度古典文学作品中，不曾提过红番椒。红番椒，或者说得更精确一点，种类繁多的各种红番椒，是何时传入印度，成为它的咖哩中不可或缺的成分？它是经由菲律宾、科钦(Cochin)、果亚等地传入的吗？另一项或许源自墨西哥的食物是“人心果”，在印度依其西班牙名而称为 chico。在墨西哥，它的全名是 chicozapote。在科钦及印度南部其他地区，印度人依它的墨西哥名而改称为 zapota。而“芒果”则是由印度传入墨西哥的水果和字眼(源自泰米尔语)。在墨西哥，最高贵的芒果仍称为“马尼拉芒果”。至于咖哩：在特拉凡科(Travancore)与印度南部的其他地方，将某一等级的咖哩称为 mola，那似乎是我们的 mole 的变体字，就如 zapota 是衍自于 zapote。mole 这个字的语源是 muli，在纳华特语中意指“酱”。咖哩与 mole 之间有不容否认的相似处：混合了甜味与辣味，艳丽的大红色，以及它是配肉或蔬菜的佐料。mole 是十七世纪在培布拉镇的一家修道院中研发出来的。那是墨西哥人自创的咖哩，或者咖哩是印度人由墨西哥调味料改头换面而来？我们考虑到咖哩与 mole 同样不只一种，而且种类繁多时，就更觉得困惑了。还有一项料理上的雷同：印度不吃面包，而

吃一种被称为 chapati 的薄煎饼，与我们的玉米粉饼（tortilla）极为类似，不过他们用的是面粉而不是玉米粉。chapati 就像 tortilla 一样，是卷成汤匙状食用的——可以吃的汤匙！

我们如果由食物转而谈服饰，立刻就会想到“China Poblana”，来自培布拉（Puebla）的“中国”妇女所穿的艳丽服饰，成为墨西哥的国家象征。在新西班牙②，所有的亚洲人都被称为“中国人”，无论他们是来自中国、日本、菲律宾或印度。这段期间，太平洋两岸之间的贸易往来热络。据说 China Poblana 是来自古加拉特地区妇女所穿的服饰，经由科钦及菲律宾传入墨西哥。这种说法不无可能，但尚待进一步验证。mole 与 China Poblana 都是源自于培布拉，这不由得让人想起卡塔莉娜·珊璜（Catarina de San Juan）这位神秘人物，墨西哥历史学家弗兰西斯柯·马兹（Francisco de la Maza）曾以她为主角，写过一本引人入胜的奇书。它的书名《卡塔莉娜·珊璜：印度公主与培布拉的预言家》（*Catarina de San Juan: Princess of India and Visionary of Puebla*），透露了内容。卡塔莉娜·珊璜是十七世纪的通灵女性，以具有灵视而闻名遐迩，她把这种灵视透露给她的耶稣会听告解的神父及精神导师。崇拜她的信徒为数极众，神职人员与非神职人员都有，他们被她的苦行清修以及与神灵对话的能力所感召。在她几乎被美化时，教会出面阻止，甚至禁止对她的狂热崇拜。她葬在培布拉的圣克拉拉修道院（Convent of Santa Clara）——很离奇的巧合，就在同一个世纪

的同一家修道院，研发出了 mole。

卡塔莉娜·珊璜来自印度。依照她的耶稣会传记作者的说法，她是德里人。不过她对故乡的描述太过匪夷所思，令人无从得悉她谈的是德里还是其他地方。她的出身也同样令人难以置信：她自称是蒙兀儿王朝的后裔（当时德里是由狂热的伊斯兰教徒欧兰兹伯所管辖）。卡塔莉娜说她母亲名叫波塔（Borta），而她自己在未受洗前则叫米拉（Mirra）。Borta 不像是印度名字；Mirra 是希腊式的拉丁文，不过或许是 Mira 的变体字，是 Mirabai 这个印度名字的简称。由于她的崇拜者对她盲目地歌功颂德，我们所能找到的卡塔莉娜·珊璜当代事迹同样令人无法尽信。可以确信的是，她在八或十岁时，遭印度西海岸的海盗绑架。她在科钦住了一段时间，充当奴隶。然后她被带到马尼拉，在此被贩卖并带至墨西哥的阿加普科（Acapulco），而后在一六二一年到达培布拉。她被一对富有、虔诚、膝下犹虚的夫妻买下，与他们共同生活到两夫妻辞世。虽然名义上她是他们的奴隶，但她有如他们的同伴及精神导师。我在此不赘述她引人入胜的全部事迹：她与一个中国男士有名无实的一纸婚约（这是很普遍的印度习俗）、她的通灵、她的声名，以及她死后教会试图抹灭信众对她的追思。卡塔莉娜的言行丝毫没有印度教或伊斯兰教的成分；那是十七世纪巴洛克式（Baroque）的信仰。不过我们缺乏关于她比较现代的更完整的研究：弗兰西斯柯·马兹对墨西哥的殖民史了若指掌，不过他对印度文

化几无所悉。

卡塔莉娜在她的通灵事迹中，经常提起耶稣垂临她的陋室（她在一间修道院中度过晚年，不过不曾被正式受封为修女）。她将之描述得有如情人来访；显然她将她与耶稣的关系视为一种风流韵事。这么露骨的告白在天主教中屡见不鲜，尤其是在十六及十七世纪。十字架的圣约翰（St. John of the Cross）的诗作是这种倾向的出色例子。不过在印度，无论是牧牛神的虔诚信众或苏菲派，似乎都不曾有类似的传统或是更强烈而露骨的表白。虽然卡塔莉娜的体验很平凡（她的告白有如一个少女与情郎间的对话），但难免令人联想起牧牛神与凡间女子牧牛女拉达（Rādhā）的情爱。卡塔莉娜的描述并不色情，而是感性而甜美。她向神父告解的灵视中，有一次是圣母显灵，蹙眉谴责她与神的亲密关系。然后耶稣现身安抚她，告诉她不用担心圣母的嫉妒。依我看这既不像天主教也不像伊斯兰教，而像是印度教：一个女神受嫉妒所苦。无论如何，殖民时期的墨西哥最重要的通灵人士卡塔莉娜·珊璜诞生于印度，这一点颇耐人寻味；或者说得精确一点，颇富象征意涵。

要了解一个民族及它的文化，经由食物比神秘的冥想更可靠。我已提过有许多印度料理中的调味料与墨西哥相同。然而，两者间有一个基本的差异，不在于调味料而在于上菜方式：墨西哥料理是一道接一道地端出来。这或许是受到西班牙的影响。在欧式烹饪中，上菜的次序相当精确。就如李维-施特劳斯所言，那是一种

绵亘不绝的菜肴，一道菜接着一道菜端出来，有如阅兵，中间只稍作暂停。那种过程令人联想起军队阅兵或宗教游行。它本身就是一种哲学上的“学说”：欧式料理是一种“展示”。墨西哥料理依循相同的逻辑，不过没有那么严谨：它是一种混合式料理。墨西哥料理中渗入了其他的美学观：例如，辣味与甜味作对照。这种次序被某种异国情调推翻或特别强调。这是一种显著的差异：在印度，所有的菜肴同时摆在一个大盘子上。不是一道接一道，也不像阅兵，而是所有材料与口味全部重叠摆在一起：一种同时上菜的料理。五味杂陈，不分先后。

若先暂时转而思索印度历史，会发现它在这一点上也与其他文明大异其趣：它的历史不只是连续的纪元，而是各种族、宗教、体制、语言互相重叠。如果再由历史转向文化，也会发现同样的现象：教义、神祇、仪式、宇宙观、宗教派系等不只是繁复多变，而且都齐聚一堂。在毗湿奴的教义中，不难发现与湿婆神、佛教、耆那教有异曲同工之处；在敬拜人格神的运动中，也显然与苏菲主义如出一辙。在喀什米尔的湿婆神主义中也有与苏菲派不谋而合之处，例如，十四世纪的一位女预言家拉拉(Lallā)，在她留下来的诗作中，瑜伽与苏菲派诗人激情淫荡的神秘主义合而为一：

> 起舞，拉拉，只穿着空气；
>
> 放歌，拉拉，只披着苍穹。

在印度料理中,不只是五花八门的调味料全混杂在同一只盘子中会令我们讶异,它的宗教忌讳之繁多与严谨同样令我们目不暇给,从不得以左手进食到只能食用牛奶及乳酪制品的规矩都有。一个极端是筵席,另一个极端是斋戒。印度的饮食养生法是一整套的禁忌:对一些种姓而言,通常是最高阶的婆罗门,对肉类的禁忌扩及鱼与蛋;对其他种姓而言,则只忌食牛肉。与若干鲜美的料理及五花八门的调味料相对照的,是经常斋戒与严格节食。我认识一位国大党知名的领袖,他是甘地与尼赫鲁的同僚,也是位干练的财政部长,他就只靠坚果、酵母乳、果汁度日。有些餐点本身和斋戒一样有宗教意涵。我特别想到的是密咒本续派(Tantric)的盛宴,这种在某些教派间采行的宗教仪式大餐百无禁忌,可以吃牛肉,喝烈酒,服用迷幻药。这种仪式最后以男欢女爱结束。这些仪式在夜间,有时就在死者火化之处举行。

与饮食禁忌等量齐观的,是各个种姓之间关系的规矩。这两种规矩的区隔都非常严谨。一体的两面:密续派盛宴是一套性爱仪式的中心部分,也因此是其他信徒所奉行的斋戒与禁欲之极端对比。它们是印度教宗教生活的两种极端,有如两面镜子互相面对,形貌完全相反。在文化的领域中,与饮食、社会、宗教禁忌等量齐观的,是对文法以及理念的分类及逻辑思辨的喜爱。印度文明

的荣耀之一是潘尼尼[3]所撰的文法论文；他对理则学的论述较鲜为人知，不过对印度教与佛教而言，都有举足轻重的分量。然而，与这种对逻辑思辨与分类的热爱并存的，是《往世书》[4]中令人困惑的故事。

我们不妨说印度文明是一与零、存在与虚无、是与否的对话的舞台。各套制度间，由思想至烹饪，都会出现与其反其道而行的批判。这种否定最极端的形式，意味着彻底的决裂。印度的苦行僧（sannyāsi）放弃了他的种姓、家庭、财产、故乡，成为四处托钵的苦行僧。斋戒否定了盛宴，神秘主义的沉默否定了诗人及哲学家的言词。零，否定，在佛教中是“空”。与我们中古世纪的经院主义（scholasticism）一样，和宗教关系密切的哲学，它的六种传统思潮（darshana）的差异经由数论学派（Sāmkhya）与吠檀多派两大学派的辩证而得以去芜存菁。对数论学派而言，世间被分为有各别心灵的多数，以及一个与众不同的单一实体，是天地万物的起源与终结，宇宙无边的源始。对吠檀多学派而言，主体与客体，个别心灵与宇宙心灵，是同一体的两面：最严谨的一元论之一大成就。佛教在初期提出激进的多元论假设，这很接近数论学派：没有主体，只有转瞬即逝的状态。到了第二阶段，在龙树及其他哲学家倡导下，佛教的多元论转变成一种矛盾的一元论，在与吠檀多学派相对立的符号之下：不是存在，而是空。

印度的宗教是历经几千年演化的产物。它的圣典及教义的起

源是亚利安族的宗教，他们的信仰编纂成圣书：四部吠陀经典、梵书(Brāhmana)，以及《奥义书》。几世纪来，这个宗教已历经剧烈的转变。其中最具影响力的是瑜伽，这种运动或许在亚利安族之前便已存在。同时，印度教也将两种宗教——佛教与耆那教剔除。佛教成为风行四海的宗教；耆那教仍存在，不过只与印度教有所关联。几世纪来，婆罗门教产生的复杂哲学体系，尤其孕育了两大史诗：《摩诃婆罗多》与《罗摩衍那》。前者是一部扣人心弦的史诗，描述一个王室家族的王子们因争权夺势而决裂，词藻丰富，包括世界文学最优美深刻的其中一个篇章——《薄伽梵歌》(诸神之颂歌)。

如果没有六大哲学思潮的批判与诠释，或没有佛教的大否定，印度教以及创立它的这个文明，势难持续不坠。这种内部的批判强化了印度的宗教，并注入新活力，使它免于退化成庞杂无章的信仰、仪式及神话。印度教借着批判、诠释、逻辑思辨、否定等，筑起一道屏障，以免大而不当，最后沦于一团混乱，令人无所适从。但在十三世纪末，最后的大神殿落成期间，印度教的思潮突告中辍，形同瘫痪。这种历史上的瘫痪与两大重要现象同时发生：佛教的灭绝与伊斯兰教在德里及其他地方的胜利。宣称佛教已被伊斯兰教藉武力连根拔除——伊斯兰教士兵将佛寺夷为平地，并诛灭寺中的僧侣——其实言过其实。因为几世纪前，中国朝圣团便已观察到，印度的佛教徒在道德与智性上都已在走下坡路。最可能的情况是，大部分信徒在寺院被夷成平地后，改信印度教。那是回归

原来的宗教。

印度教面对伊斯兰教，退缩回自我。它缺乏进行一场宗教战争的必要条件：一个教会及一个国家。何况，它在精神上已渐式微，变成一连串的仪式与迷信。让婆罗门教成为具原创性的宗教的内部批判以及否定已荡然无存时，印度教文明开始陷入昏睡，这一睡持续迄今未醒。至于伊斯兰教，它传入这片次大陆时已是一套完整的宗教，有自己的神学体系与神秘主义。印度一些气势磅礴的艺术作品要归功于伊斯兰教，尤其是建筑，至于绘画方面则略逊一筹，不过伊斯兰教没有传入任何新的或原创的思想。经过几个世纪，等到另一套伟大的一元论——基督教——出现，印度教与伊斯兰教才开始苏醒。

注释：

① 纳华特语(Nahuatl)，墨西哥与中美洲国家之美洲印第安人所使用之猷特阿兹特克(Uto-Aztecan)语，尤其是在殖民地的墨西哥文学与官方文件中所使用，以拉丁文字母写成。

② 新西班牙(New Spain)，一五三五至一八二一年由西班牙管辖的属地，包括中美洲、巴拿马、墨西哥、西印度群岛、美国西南部、菲律宾群岛等地。

③ 潘尼尼(Panini)，大约公元前四百年的知名印度梵文文法家。

④ 《往世书》(*Purāna*)，印度教的经典，计十八卷，内载神、创世、寓言、传说等。

印度历史的独特性

偏离主题讨论烹饪与哲学的这段冗长论述，使我回到我的原点。不过为了更加了解印度的国家计划及它的历史间矛盾的本质，便应该注意印度历史的特性。偏离主题又是在所难免了。印度历史中一再重复的一个主题是文明的冲击。我觉得在此将这些冲突与墨西哥所遭逢的困境相提并论并非毫不相干。在开始作这些省思前，再作最后一项评论：我一向对世界文化与文明的多样性叹为观止；然而，我发现一个种族比其他种族优越的这种信念极为野蛮，但将所有文化一视同仁对我而言是一种现代迷信。我对中美洲及印加文明的原创性深觉赞赏，不过我体认到一个事实，两者都未能提供我们足以和《奥义书》、《薄伽梵歌》，或佛陀在鹿野苑的说法分庭抗礼的作品。我的比较，无论是和西方或是和墨西哥，都不是作评价。

印度文明源远流长：印度河河谷文明于公元前两千五百年至

一千七百年间蓬勃发展，而中美洲文化之“母”，奥美克文明(Olmecs)，则在公元前一千年至公元后三百年间才开始成长茁壮。另一个更重要的差别是，中美洲文化是在完全与世隔绝之下诞生及成长，直到十六世纪才与外界接触。相较之下，印度一直与旧世界(Old World)的其他民族与文化保持联系：先是与美索不达米亚(Mesopotamia)，随后和波斯、希腊、贵霜(Kuchans)、罗马、中国、阿富汗、蒙古等。印度的思想、宗教、艺术等广受亚洲各民族采纳；印度也吸收并转化其他文化的观念与创作。墨西哥人不曾体验过类似佛教渗入锡兰、中国、韩国、日本、东南亚等地，或希腊与罗马雕塑对印度艺术的影响，或基督教、佛教、祆教间的相互借镜。墨西哥文化置身极度的历史孤立中；它们不曾知道旧世界基本及共通的体验：有“他者”存在，奇怪的文明带着他们的神祇、技巧、对今生来世的观点等入侵。

与旧世界的多样性相较之下，墨西哥文化的同构型令人咋舌。中美洲历史所呈现的形象，由源始直到十六世纪西班牙人到达，都是一个环。这些民族两千年来，周而复始地重复着相同的观念、信仰、技艺、历史，不是静止不动，而是一再循环，每个新纪元既是结束也是个新开始。中美洲缺乏与外来民族、观念、体制的接触，它动而不变：周而复始。所有的文明，包括中国与日本，都曾是与外来文化交流及冲击的结果，全都如此，西班牙文明入侵前的美洲除外。古代的墨西哥人把西班牙人看成来自其他世界的超自然生

物，因为他们不知如何把他们归类。他们缺乏标记其他文明民族的经验与观念[1]。

印度文明的基础是印欧语系。印度河谷诞生的文化只能算是前身而称不上是源始。我明白在莫罕久达罗（Mohenjo-daro）与哈拉帕（Harappa）都有印度文化与宗教的先兆：一个原始的湿婆神、一座阳物崇拜像、膜拜伟大的女神（Great Goddess）与树灵。然而，依我看来，我们仅略知皮毛的印度文明似乎与美索不达米亚有更密切的关系。（我谈到印欧语系，指的不只是一个种族，而是语言、文化、历史的实况与概念，这一点应该是毋庸赘述了。）印度文明的特征无可否认是源自印欧语系：《吠陀》与其他的圣典、神话、神圣及文学性的语言、伟大的诗作，以及最重要的，社会结构。我必须再度援引乔吉斯·杜马吉为证，他阐述了印度神话与其他印欧语系民族（塞尔特族、伊朗人、德国人、罗马人、希腊人）间的关系，印欧语系的种姓起源，以及最主要的，无论是神话，或是社会的僧侣、战士、工匠三种分类，这种三分天下的观念。

有同样语言及文化起源的族群不一定依循同样的模式演化，印度文明的发展可视为与西方文明背道而驰[2]。古印度历史的重要性及结果都难以与希腊文化的扩展及罗马帝国的统治相提并论。希腊文化统一了地中海沿岸各民族中的菁英，以及近东与中东的古文明；罗马完成了亚历山大及他的继承者的大业，将一种文化上的世界一家（universalism）——哲学与科学、艺术与文学，转

变成一种政治、经济、行政的现实。这种影响是互惠的：罗马统一了世界，那些菁英则采纳了希腊罗马的文化及思潮；向罗马政体称臣的民族也反过来影响他们的征服者，在宗教方面尤然。罗马与亚历山卓都建有祭拜伊西丝③、瑟拉佩丝④、亚蒂丝(Atthis)、希芭莉⑤、亚斯塔蒂⑥、光神⑦等神祇的圣坛。而印度则正好相反，这片次大陆的各种族与文化的统一不是经由一个帝国，或像希腊透过强势的哲学与文学文化，而是经由印度教与伊斯兰教的宗教发展。地中海沿岸古老文化的主人翁是邦国：国王、专制君主、执政官、将帅、演说家、行政官；在印度，历史的原动力是宗教改革者与他们的门徒，宗教团体、教派和僧侣几乎总是与当权者、种姓，或赞助佛教的都市商人站在同一阵线。就希腊文化而言，政治至上；就印度文化而言，宗教至上。

古印度最大的缺憾就是没有一个统一的国家，那是印度历史由古迄今皆然的核心事实。印度历史上的三大王朝——孔雀王朝、笈多王朝、蒙兀儿王朝——都不曾统治过整个次大陆。印度的政治史一向是各个王国永不止息的互相杀伐。直至十九世纪，在大英帝国的统治之下，印度才由一个中央极权管辖所有人民。目前的印度在一些基本层面上，如统一全国、民主政体、政党体制、法律之前人人平等、人权、宗教自由，全都是英国统治的遗风。墨西哥也有类似之处，虽然西班牙的遗风并不包括我刚提到的那些现代原则。我们是反改革的产物。在墨西哥，成为国家的这个事实

与观念，在西班牙人入侵一百年后的十七世纪便已成形。在西班牙征服者到达之前，中美洲的各民族和印度各民族一样，在一套相同的价值体系下共享一种文明，不过他们不断彼此征战。西班牙统治中止了这种征战，将各个王国统一成一个国家。目前的墨西哥是承袭自西班牙统治的国家，而不是如一般所说的传承自阿兹特克族（Aztec）。阿兹特克族不曾统治过其他王国，也不曾作过这种尝试。对他们而言，战争具有经济功能（战败者的贡物）以及宗教功能（掳人来当祭品）。

在欧洲，罗马的统治替西方历史的另一重大事件铺路，这事件在印度也同样重要：基督教一神论的发扬光大。在罗马帝国灭亡时，教会取而代之，欧洲藉此避免回归野蛮，并维系了与古希腊罗马的关联。野蛮人成为基督徒；而基督教也认可了希腊罗马的遗风。在东罗马帝国，基督教与拜占庭（Byzantine）王朝合而为一，在西罗马帝国，拉丁文成为宗教、哲学和文化的语言。如此一来，基督教的一神论使异教徒的社会发生激烈改变，而又不至于背离古文明。印度则不曾出现类似情况。原始的婆罗门教经历了许多变迁，其中佛教极具关键性。而佛教也经历了一段停滞不前的时期，先是面临婆罗门教的复苏，随后则是伊斯兰教出现在这片次大陆。佛教由印度消失，是一大损失。当然，印度教与伊斯兰教之间的关系并非互有助益：它们水火难容地共处一地。在欧洲，先是教会的神父，随后是伟大的中世纪学者，都受惠于希腊的哲学。但丁

(Dante)自地狱、炼狱前往天国之门是受到维吉尔[8]的指引。相较之下，伊斯兰教神学家对《吠陀书》或《奥义书》，就不似圣奥古斯丁[9]或圣托马斯·阿奎那[10]在研读柏拉图或亚里斯多德时那般地推崇备至。

一神论到达印度为时已晚，而且传入的又是最偏激的一神论：伊斯兰教。我将一神论当成一种宗教：单一起源的观念在希腊与印度哲学家中都曾出现，普洛提纳斯[11]或商羯罗[12]的冥想便是信手拈来的两个例子。然而哲学的自然神论是一回事，一神论的三大形式——基督教、犹太教、伊斯兰教——则是截然不同的另一回事。弗洛伊德把犹太教的一神论视为阿肯纳顿王[13]的神学绝对主义，我们无须认同他这种论点，便可了解一个单一权力以及一种单一神祇的信仰之间的自然关系。这曾是一神论的过人之处：它有转化成一个跨国王朝的精神能力，就如拜占庭和伊斯兰教国王。一神论曾统一了不同的民族、语言、种族、文化；但它也曾使民族分裂，也是激烈排除异己的乱源。印度的伊斯兰教试图让数百万人皈依，但由于多数民众依旧笃信他们原先的信仰与神祇因此所引发的灾祸，是一神论两种面貌的明证：若无法整合，就分裂之。

印度在建筑、绘画、音乐、造景等方面的诸多成就都要归功于伊斯兰教，像蒙兀儿王朝的文化成就即是。然而，伊斯兰教与印度教的共处几乎一直是水火不容，并经常暴力相向。我曾提过基督教的一神论不只统一了欧洲的宗教，也使古希腊罗马文明得以赓

续，之所以如此，是因为教会的长老，以及后来的学者，将希腊哲学移植到基督教的教义中。如果没有柏拉图、亚里斯多德、塞内加[14]、斯多噶学派（Stoic），基督教或许没有哲学。如此，由古迄今，希腊罗马文化不断地丰富我们的生活。希腊哲学对伊斯兰教也曾有深远影响：毕竟，将亚里斯多德的思想及伽兰[15]的医术传入中世纪欧洲的是阿拉伯人。然而，希腊思想未对伊斯兰教有本质上的改变便从伊斯兰教中消失了。艾佛罗斯失败了，而圣托马斯·阿奎那则成功了，或许因此伊斯兰教或印度教才不曾有过文艺复兴般的经历。这是印度教的第三个特性，这一点它与伊斯兰教有共通性：两者都不曾有过宗教改革或文化、艺术、哲学的文艺复兴。这两大运动是现代的基础，若没有这两大运动，于十六世纪由葡萄牙与西班牙所引发的欧洲势力扩张将无法如此顺遂。欧洲国家在扩张其帝国版图时，面对的是已僵化的文化。

美洲各民族则是与此相反而互补的例子，他们不抗拒欧洲人侵者；他们的文化消失了，这与印度教、伊斯兰教、中国在遭到欧洲帝国主义者入侵时的反应正好相反。欧洲与中美洲间相互的冲击是两种文明的强烈激荡，导致一种神秘心理与仪式文化的毁灭。中美洲之所以开门接纳征服者，并不全然是由于科学、哲学、科技、政治方面的劣势，有一项政治上及宗教上的事实也对西班牙有利：中美洲终年兵连祸结。中美洲人民的中心思想，不论玛雅人（Maya）及萨巴特克人（Zapotec），还是阿兹特克人及堤欧堤华克人

(Teotihuacanian)，都是战争的神圣性。世界是在天神之间爆发了一场宇宙战争之后，使用神祇当祭品所创造的：神祇的血孕育了这个世界。人间的战争是这场宇宙战争周而复始及祭典式的重复，最后也以战败的战士在金字塔上被当成祭品作结束。我们考虑祭献的双重功能后，它的意义就显得更为明确：一方面，以神圣的食物、血来滋养神祇，藉此使宇宙秩序得以持续不朽；另一方面，使牺牲者神圣化。我曾提过另一项很少有学者提过的因素：历史上的孤立。这些国家由于与世隔绝，无力化解外来影响力，因此在遭逢欧洲势力时毫无招架之力。在不到一个世纪之间，除了受丛林、沙漠或其他天然屏障保护的少数部落外，西班牙入侵前的所有社会都已向西班牙俯首称臣。在某些地区，流行病使人口大量灭绝，那是与世隔绝的另一个不幸后果。

鉴诸历史，文明间的冲击几乎都是两种世界观——也就是两种宗教——之间的斗争。新世界之间的冲突与印度相同，是当地居民的多神论与侵略者的一神论的冲突。然而，新世界与印度不同的是，它并不是形成两种信仰共存，而是古代多神论的毁灭，以及民众大量皈依基督教的一神论。这种皈依与所有的皈依一样，自愿的与被迫的都有。自愿，是因为新宗教使中美洲人免于受到旧信仰，以及终年不绝的争伐与祭献血腥制度的恐怖压迫。被迫，则是因为基督教是征服者强行引进的宗教。我不能也无须在这个议题上着墨过多。然而，我必须约略提起足以解释为何当时墨西

哥人会皈依的背景。这不是完整周详的解释；所有历史性的解释都不是，不过若不说明，这个现象会变成令人费解的谜。我曾提过，这些民族全都有一种共同的信念：宇宙战争与祭献。神祇们互相残杀，并用自己为祭品来创立这个世界（或者，说得更精确一点，重新创立这个世界，因为神话也提及了以前的世界）。如此祭献的观念实质上是中美洲宗教的核心。血，如同雨水，是可孕育生命的。基督教让他们得以将这种信念升华：一个投胎成凡人的神献出了他的血来救赎这个世界。这种观念曾使希腊人及罗马人感到震惊，而印度人与中国人知道后也同样感到震惊：一个遭到判决有罪的神，上帝被当成牺牲品！不过对墨西哥人而言，这种观念是他们的古宗教与基督教之间的桥梁。

有关西班牙与葡萄牙统治的文学，充满了晦暗阴沉及严厉的批判。我们不否认这种描述与批判大都其来有自，但也得指出那只是片面之词，这些谴责有许多是受到法国、英国、荷兰等竞争版图的帝国出于嫉妒的挑拨离间。并非全都是恐怖的：西班牙与葡萄牙在前哥伦布时期的一片废墟上，完成了辉煌的历史性建设，这些迄今大都依然屹立不摇。他们统一了许多使用不同语言、膜拜不同神祇、互相残杀或老死不相往来的民族。这些民族在法律与司法制度下统一，不过，最重要的是，在语言、文化、宗教方面也都统一了。虽然损失不赀，但获益亦无穷。

要对西班牙在墨西哥的影响作持平之论，必须强调的是，如果

没有它们，也就是说，没有西班牙移植到墨西哥的天主教这种宗教及文化，我们将不会是如今的境况。我们或许会是一盘散沙，有不同的信仰、语言、文化。在此我必须强调一个事实，我觉得那是不可或缺的，否则就无法解释如何由多神论转变成一神论。天主教是基督教传入墨西哥的形式。我曾提过希腊哲学的再度受到重视，先是经由教会的长老，随后是中世纪的经院学者。古代异教的神祇被转化成基督教的圣徒及魔鬼，这点也同样不容小觑。一千多年后，同样的现象在墨西哥历史上重演。墨西哥天主教的伟大创意之一是，瓜达鲁普的圣母(Virgin of Guadalupe)向一个墨西哥的印第安人显灵，地点就在西班牙入侵前当地人膜拜一位古代女神的山上。天主教之所以能在墨西哥生根茁壮，就是借着将古代的神祇转化成新宗教圣徒、童贞女、魔鬼。伊斯兰教的一神论或新教的基督教义(Protestant Christianity)在印度都无法做到这一点，这两种宗教都将对偶像的膜拜、圣徒或童贞女，视为盲目的崇拜。

西班牙的天主教经常让人觉得无法忍受，因为它曾沉迷于十字军的精神，它是一种与同样强硬的一神论——伊斯兰教——抗争几世纪后才成形的宗教。然而，它身为罗马的后裔，拥有吸收外国信仰的能力，那是僵化的新教所欠缺的。西班牙与葡萄牙致力于让异教徒皈依，而且为达目的会毫不迟疑地诉诸武力。他们是现代之前的最后帝国。英国对于让他们统治的人民皈依基督教素来兴趣缺缺，他们只想统治所征服的版图；现代欧洲帝国即是如

此，一旦这些殖民地重获独立，往日部落间及宗教间的战火立刻死灰复燃。英国留给印度一份无价的遗产：民主体制，法律规范、现代化管理，而印度人也懂得善加保存。不过他们也将古代宗教、民族、文化分歧完整地保留了下来。这些在英国统治期间都已烟消云散的歧见，立刻又变成血淋淋的内战，结果就是如今鼎立的三国：印度、巴基斯坦、孟加拉。

注释：

① 参见我的随笔《亚洲与美洲》(Asia y América)，收录于《知识之门》(*Puertas al campo*)一书(未译成英文)；《墨西哥艺术：素材与内容》(The Art of Mexico: Material and Substance)，收录于《论墨西哥艺术》(*Essays on Mexican Art*)；以及《老鹰、美洲豹与圣女》(The Eagle, the Jaguar, and the Virgin)，此文为《墨西哥：三千年荣光》(*Mexico: Thirty Centuries of Splendor*)的序文，是纽约市大都会艺术博物馆(Metropolitan Museum of Art)于一九九〇年的展出目录。——作者注

② 我在《联结与分裂》(*Conjunctions and Disjunctions*，由蓝恩英译，纽约维京出版社，Viking Press，一九七四年出版)中，曾探讨过这种艺术风格与宗教态度上的对立的对称。——作者注

③ 伊西丝(Isis)，古埃及神话中司生育的女神，是冥府之神欧西里斯(Osiris)的妹妹也是妻子。

④ 瑟拉佩丝(Serapis)，古埃及神话之神祇。

⑤ 希芭莉(Cybele)，古小亚细亚人崇拜的自然女神。

⑥ 亚斯塔蒂(Astarte),闪族神话中司爱情与生育的女神。

⑦ 光神(Mithra),波斯神话中的太阳神。

⑧ 味吉尔(Virgil),公元前七〇～一九,罗马诗人,史诗《伊奈逸德》(*The Aeneid*)的作者。

⑨ 圣奥古斯丁(St. Augustine),三五四～四三〇,古代基督教会最伟大的思想家,著有《忏悔录》、《论上帝之城》等。

⑩ 圣托马斯·阿奎那(Saint Thomas Aquinaz),一二二五? ～一二七四,意大利经院哲学家。

⑪ 普洛提纳斯(Plotinus),二〇五? ～二七〇?,罗马哲学家,诞生于埃及,新柏拉图主义的创始人。

⑫ 商羯罗(Shankara),七八八～八二〇,印度中世纪经院哲学家,吠檀多不二论理论家。著有《梵经注》、《广森林奥义注》、《我之知觉》等。

⑬ 阿肯纳顿王(Akhenaton),即阿曼霍帖四世(Amenhotep IV),埃及第十八王朝国王,于公元前三七五? ～一三五七? 年间执政,为古埃及宗教改革者。

⑭ 塞内加(Seneca),公元前四年? ～公元六十五年,罗马哲学家与剧作家,哲学著作有《论天命》、《论忿怒》、《论幸福》等,悲剧有《美迪亚》、《俄狄浦斯》等九部。

⑮ 伽兰(Galen),一三〇? ～二〇〇?,希腊医师及作家。

甘地:中间与极端

印度首度与基督教一神论有长期接触是透过葡萄牙,他们于一五一〇年在果亚建立了殖民地[①]。葡萄牙试图扩张他们的版图,使不同的团体皈依,不过不久便得与寻找据点及商业特权的其他欧洲列强——荷兰、法国、英国——竞争,并兵戎相向。印度被几个列强瓜分,在十八世纪初,欧兰兹伯驾崩后,这个无政府的国家成为众所觊觎的目标。最后,英国经过持续两世纪的军事与外交战,击退群雄,于一八六八年建立了印度殖民地。

英国的统治有一些特性必须注意。首先,是新教和现代化与大英帝国一起传入印度,但不是强制性的。虽然英国政府被视为基督教国家,却没有国教,而且英国与在美洲的西班牙不同,他们无意让当地居民皈依。从一开始,英国政教分离的事实便得到所有人的认同。此外,基督教内部派系林立,无法像在西班牙殖民地般,结合成一股足以和国家抗衡的势力。而在新教的各教派间,也

没有像圣道明会(Dominican),尤其是耶稣会那种强势的体制。印度的皈依基督教是由隶属不同教派的传教士各别进行的:他们的一神论使他们无法接受印度教所膜拜的偶像;他们也无法像耶稣会那般适应当地情势,他们既不能接受印度南部的种姓制度,也未能声明中国的敬拜祖先不是异端。英国引进的基督教是这种宗教的现代版:政教分离、废除偶像崇拜、可自由诠释圣经,以及宗教改革的其他原则。这个宗教在祭典及仪式方面很贫乏,但对道德以及性的规范则很严谨。换句话说,与流行的印度教正好背道而驰。

现代是由宗教改革开始的:它的基本要素之一就是自由地审查,也就是,批判。由英国引进印度的基督教本身有一项要素;自由诠释圣经,这会削弱信仰。新教则带来现代思潮:哲学、科学、政治民主、国家主义。帝国主义将现代化引入印度,同时也引进了对它自己体制的批判。在墨西哥,对西班牙滥权的批判是由教士出面,例如巴托洛米·卡萨斯(Bartolome de las Casas),他的论点以中世纪基督教义与经院哲学为基础。印度的情况恰好相反:当地在少数知识分子主导下所采行的现代化,是依据英国体制的原则而对英国统治进行批判。

东印度公司的代表最初基于商业及政治考量,采用德里朝廷的官方语言波斯语,与当地人洽谈。不久,英国人便对印度文明萌生兴趣,一七八四年,精通东方事务的威廉·琼斯(Williams Jones)在当时英国殖民印度的首都加尔各答创立了亚洲学会(A-

siatic Society)。而许多印度人也学英语，其中大都是基于现实的考量，不过也有些人是真正对欧洲文化感兴趣。这些人几乎都是孟加拉的婆罗门，严格说来，现代印度就是由他们开始的。那是印度教的复兴，不过是受到新教影响的印度教，而那也孕育了导向独立的政治运动。

英国如果没有将他们的教育制度引入印度，英国的影响力将极为有限。一八三五年在麦考莱勋爵(Lord Macaulay)的建议下作出这项决定。他当时三十四岁，在前一年甫获任命为公共教育委员会主席。我们也应该补充，在此之前十二年，如今被视为“现代印度之父”的兰姆·莫汉·罗伊(Ram Mohan Roy)曾在一封致当时总督的信函中，要求应该在孟加拉开办学校，教授当地人英语，而不是波斯语或梵文：“我恳请阁下惠予比较在培根勋爵(Lord Bacon)之前的欧洲科学与文学之状况，与他写……之后知识的进展。(采行)梵语教育体制(就如威廉·琼斯及其他人所建议的)将会使这个国家陷于黑暗之境。”罗伊欣赏印度教的传统，也不曾皈依基督教；他的论点不应被视为数典忘祖。至于麦考莱，他这么决定，一方面是基于他毫不掩饰地蔑视印度教与伊斯兰教传统，再者也是他极力推崇欧洲文化，尤其是英语。他将英语视为未来的世界通用语言，这也不无道理。麦考莱对亚洲文化的鄙夷是由于他对他们传统的无知，以如此杰出的历史学家而言，实在不应犯下如此见地浅薄的错误。然而，他基本上还是对的：自十三世纪以降，

印度教与伊斯兰教都不曾孕育足以与欧洲分庭抗礼的知识或文学艺术作品。这两种文明在精神上都已僵化，而且长年处于政治与社会的动荡不安中。

麦考莱的计划是让印度人迎向现代文化的世界，他还援引俄国为例作证："在最近一百二十年间，一个和我们祖先在十字军东征前一样野蛮的国家，已逐步由无知的深渊中浮现，并跻身于文明国度之列……西欧的语言使俄国开化。既然这些语言对鞑靼人有帮助，对印度人也同样有裨益。"麦考莱承认无法使英国教育体系普及全印度。这是西班牙统治美洲的另一项差异：强制当地居民学西班牙语有两个目的，一个是政治统治，另一个是宗教。麦考莱与英国当局都没有这两种目的。事实上，麦考莱曾说："依我们有限的措施而言，实在无法教育全部的印度人。我们目前必须设法培养一个阶级，可在我们与受我们统治的人之间担任中介；这个阶级的人，在血源及肤色上是印度人，但在品味、见解、道德、智识上是英国人。"他补述道，这个阶级可逐步将现代知识推广到广大的群众之中。

麦考莱的提议极为成功。一八三五年的教育改革的结果，对现代印度的形成有决定性的影响，而且仍持续影响着印度的生活。首先，这场改革就如麦考莱所规划的，培养出亲英国的印度人这个阶级，先是在孟加拉，随后在各主要都会区，例如孟买、德里、马德拉斯。不过这个阶级不久便采用英国及欧洲的观念，来重新诠释

他们自己的传统，因而撒下了独立运动的种子。其次，他们让印度使有通行世界的语言。我也曾提过，时至今日，英语依然是印度各不同语言族群间的沟通工具。波斯语的官方语言地位已被取而代之，伊斯兰教族群也因而觉得自己被取代了。他们将自己裹在他们的传统里，也因而相较于印度教徒，处于不利境地。后来，他们嫉妒地模仿他们的死对头，训练自己学习新的语言及思想，不过两大族群之间的嫌隙已更宽、更深。印度教与伊斯兰教都投身于英国文化，但这不仅未使两大族群团结，反倒使之分裂，或许因为他们对现代文化的各自诠释都不需放弃他们的宗教。要经过两代之后，才会出现像尼赫鲁这种真正奉行政教分离及不可知论者的人物。印度知识分子并非把现代欧洲文化视为放诸四海皆准的重要思潮，而是充当净化他们传统的方式，这个传统在几世纪来由于受到轻忽、智识停滞不前、千年来的迷信，而受到扭曲②。

在这项政治运动之前所进行的印度教改革，英国的基督教也有决定性的影响。这项改革的领袖兰姆·莫汉·罗伊试图恢复印度教原本的纯净。他受到神体一位(Unitarian)教派理念的影响，他在婆罗门教的圣典中找到证据，认为印度教如今已被迷信所扭曲，真正的印度教是和基督教同样严谨的一神论。他去异求同，在印度和西方思潮中寻找两者的共通点。我相信他从来没想过，他是一场宗教骗局的始作俑者，在他之后的改革者也有同样的困惑。著名的室利·罗摩克里希纳(Sri Ramakrishna)曾宣扬回归传统宗

教;他是伟大女神的虔诚信徒,也经常在他的灵视中看到她。他也“见过神的不同化身:牧牛神、基督、穆罕默德”。罗摩克里希纳的门徒史瓦米·维维坎南达(Swami Vivekananda)在一八九九年一场演讲中,对印度教徒的积弱不振深感痛心,他认为,印度教徒在不知不觉间都已接受了西方的风俗习惯。他呼吁他们回归古老祭奠与信仰:印度教徒应该“像亲兄弟般相互拥抱”,不要局限于种姓的差别。撇开他的宗教热忱不谈,这种呼吁包含了三重异端:不同种姓间的拥抱(逾矩)、男人之间的兄弟情谊(否定了业的律法)、有一个造物主存在的假定。改革者为了使印度教免于受到西方传教士的批判,于是将它基督教化。他们的秘密宗教是基督教;他们在不知情及无此意图的情况下,采纳了基督教的价值观。

这些亲英国的婆罗门及知识分子对印度教的再发现,超越了他们对《吠陀书》及其他圣典严格精确的诠释,使他们发现自己是一个伟大文明的后裔。同时,许多精神上不满足的欧洲人——现代的苦闷子女——在亚洲宗教中发现了前所未见的智能泉源。当年极具影响力的通神社③采纳了印度教中轮回与业的教义。在费边社(Fabian)社会主义历史中极富盛名的安妮·贝珊特(Annie Besant)入主这个通神社,直到一九三三年过世为止。她在二十世纪初迁居印度,参与争取独立运动,曾因此身陷囹圄,于一九一七年获选为印度国会主席。她是第五位,也是最后一位,担任这项职务的英国人④。

宗教改革者的理念滋养了国家主义倾向。而且不只是他们的理念，他们的情操与激情亦然。印度教与国家主义变成一体的两面；伊斯兰教也有类似情况：有相似的运动在倡导排除迷信及外国信仰。事实上，那是试图用基督教来粉饰伊斯兰教。对伊斯兰教徒而言，政治与宗教也难以区隔了（如果伊斯兰教政教分离过的话）。因此，伊斯兰教徒带着狐疑的眼光看待印度国会的行动，也就不足为奇了。从一开始，印度国会就因伊斯兰教与印度教之间的宗教激情与不容异己而受到污染。为独立而奋战经常是为对抗宗教的死对头而奋战。印度国会于一八八五年首次召开大会；作风稳健中庸的苏格兰人艾伦·修姆（Allan O. Hume）是大会得以成立的关键人物。印度国会可谓是殖民政府的忠诚反对势力；不过后来在甘地的运作下，它改变了策略与目标。伊斯兰教徒几乎都未参与这些活动。

印度国会成立后不久，便分裂成中庸派与极端派。前者是英国民主制度的热烈拥护者，主张循序渐进，他们认为体制的改变比法律来得慢：英国的民主是十六世纪开始演化的结果。不过英国式的民主在英国是一回事，在印度又是另一回事；中庸派试图对许多英国殖民主义者的滥权视若未睹，这些殖民者自认比当地人优越。此外，中庸派与殖民政府的关系也经常太过懦弱怕事。然而，他们争取到了日后极端派所使用的言论及结社自由的权利。中庸派属于社会最富裕的团体，他们挺身而出，争取对经济及社会关系

有深远影响的改革。以此而言，他们是现代印度的先驱。他们的观点是政教分离，虽然他们之中许多是信徒，却总是能仔细地将红尘俗事与宗教事务区隔开来。最重要的一点，他们提倡民主。不过这些态度本身虽然值得推崇，却使中庸派与受宗教激情所驱使的民粹主义团体渐行渐远。

极端派之所以能迅速争取到广大群众的支持，是凭借着他们与外国势力不妥协的态度、他们对社会公义的要求，以及他们狂热的国家主义，不只对抗英国当局，也对抗弱势宗教及少数民族，尤其是伊斯兰教徒。他们把谩骂转化成暴力行为：愤怒的示威、暴动，以及偶尔出现的恐怖分子攻击事件。他们的一些领袖被捕入狱，也因而成为备受爱戴的英雄。极端派的策略之所以奏效，基本上是因为他们结合了两股民粹主义的激情：宗教与国家主义。印度教在本质上是一种宗教，不过他们的宗教虔诚已因注入印度及亚洲以前都不曾听闻的新激情——国家主义，而更为强烈且具侵略性。国家主义的意识形态是现代欧洲的创见，它与传统宗教结合后更是来势汹汹。印度国会极端派的国家主义分子如堤拉克(B. G. Tilak，一八五六至一九二〇)，是当前的印度人民党(Bharatiya Janata Party, BJP)意识形态的种子，这个政党如今不仅威胁到民主制度，也使印度的统一岌岌可危[5]。

极端派的激情并非只导向对抗英国。堤拉克是马哈拉什特拉(Maharashtra)的居民，当地自十七世纪起便是对抗蒙兀儿王朝的

中心。堤拉克决定在马拉塔(Maratha)地区举行两场庆祝活动,一场是纪念象神欢喜天(Ganesha),另一场是纪念马拉塔地区对抗欧兰兹伯的英雄湿婆吉。此举使得与伊斯兰教形同水火的斗争死灰复燃:纪念欢喜天的日期与伊斯兰教的节庆是同一天。于是政治与宗教、国家主义与印度教,全都合而为一。然而,堤拉克及其他极端派的态度都存在着一种矛盾,时至今日,BJP的印度教徒及其他极右派团体也有此倾向(虽然他们都不曾提起):国家这种观念与种姓制度不能相提并论。印度的国家主义将所有的社会团体变成一个几乎同构型的大群体:一个国家。种姓消失了,或是附属于印度这个国家。这个国家主义的基础是宗教,不过种姓制度的存在是印度教中心思想的"业"的结果之一。无论是昔日的极端派还是当今的国家主义者,都不曾遭逢这种矛盾,不过没有遭遇过并不代表这种矛盾不存在。它的意义很明确:印度国家主义,就如其他政教合一的所谓基本教义派,例如,中东与北非,是现代意识形态的开倒车。纳粹的惨败就在于他们无法以北欧神话的欧丁神(Odin)或索尔神(Thor)当号召,像印度教就以举出罗摩神当号召,或伊斯兰教以穆罕默德当号召。

中庸派与极端派的决裂使印度国会瘫痪。两个团体都无力完成独立运动。一九二〇年,甘地成为中心人物。同一年,有如象征新时代的到来,堤拉克过世。甘地的行动是宗教的,也是政治的——以他而言,两者无法区隔——不只解决了一个似乎大势已

去的局面，他还反败为胜。极端派也结合了宗教与政治，不过甘地所做的结合却是迥然不同的：以非暴力及友谊对待其他宗教族群，尤其是伊斯兰教。甘地与极端派相反，他不会为了政治而利用宗教，宗教使政治人性化。甘地式的宗教并不是正统的，那是大众所能接受的改革方式，因为他们认同他的个人言行。甘地达成了中庸派无法企及的成就：深深植根于社会大众，同时也让极端派体会到，容忍与非暴力是可以和坚忍与效率并行不悖的。对社会大众而言，甘地是所有印度教徒尊敬的一种人物——弃绝尘世的苦行僧——的化身；无论在政治上或实践上，他都是一个行动家，可以与大众及当局对话，擅长协调而且坚守原则。

这种将宗教与政治、苦行主义与实用主义等相互对立的特质巧妙融合的过人能力，只是使甘地与众不同的才具之一。他是个传统的印度教徒，不过也是个受过西方思潮洗礼的人。西方的影响极为深远，而且在他的政治思想及他的宗教——他的人格不可分割的两面，都显而易见。他的政治行动不是建构在印度教传统上，而是筑基于托尔斯泰的和平主义之上；他的社会改革理念比较接近提倡无政府主义的克鲁泡特金⑥，而不是印度神话中人类祖先及制定法典的摩奴(Manu)所订立的法律；在他的消极抵抗理念的背后是梭罗⑦的不合作主义(civil disobedience)。他出身于信奉毗湿奴的家庭，本人也是毗湿奴的虔诚信徒，然而他读的《薄伽梵歌》是艾德温·阿诺德爵士(Sir Edwin Arnold)的英译本。在甘地

身上，耆那教的非暴力传统（ahimsa，“不害”，意指不杀生）结合了托尔斯泰或梭罗的实践主义。（一八四七年，梭罗宁可坐牢，也不肯付美国因与墨西哥交战而苛征的税金）。非暴力在印度有双重基础：其一是在政治上与道德上，来源于西方；其二是宗教上，来源于耆那教。我必须强调，耆那教虽然已经融入印度教传统中，但一向被正统派视为是不属于印度教多元论的一个支系。

耆那教的宇宙论认为天地万物皆生而平等：对一个生物，无论多小，施以暴力，都是一种触犯了整个宇宙的罪过。我记得有一次看到一群耆那教僧侣（附带一提，他们的记忆力惊人）他们的嘴以一块布遮着，以免不小心吸入任何小昆虫而伤害了它们，这让我大感震惊。以巧妙的思辩与严苛的苦行让亚历山大大帝及他的侍从震惊的天衣派诡辩家（gymnosophist，也就是裸形僧侣），或许就是耆那教徒。

印度有许多腰缠万贯的珠宝商及生意人也是耆那教徒。巴夏姆（A. L. Basham）写道，虽然他们的教义倡导非暴力，“耆那教道德方面的著作，通常有一种令人不寒而栗的特质，他们的利他主义受到一种更高的利己主义所驱使。”耆那教的实用主义在甘地身上可以看得出来，虽然他没有那种冷漠。他的才具在于将个人宗教道德的非暴力，转化成感召了数百万人的集体改革运动。虽然印度国大党一向政教分离，但它仍受到许多宗教上的影响，这些影响全来自于印度教。这是它最大的败笔：它一直无法吸引足够的伊

斯兰教徒入党。就这一点而言，甘地虽然未能成功，也是个特例：他向伊斯兰教徒及锡克教徒伸出手来。宗教并不会妨碍他讲究实用及实际的政治；而政治也不会污染或混淆了他的信仰。

他的信条是矛盾的：他是个相信民主制度的国家主义者，然而同时他也厌恶西方科技及工业。他认为西方文明是一种“疾病”。“我不是英国的敌人；我是他们文明的敌人。”（《印度地方自治》〔*Hind Swarāj*〕，一九〇九年。）他把铁路与电报视为会造成灾难的发明……不过他自己也使用这些发明。他的社会乌托邦是一个理想化的古印度文明，与梭罗的自然人一样不切实际。他的教义有双重且互相矛盾的目标：解放印度人民免于受英国统治，以及回归一个祥和的社会，不受时间的束缚、致力务农、杜绝物质财富、相信传统宗教。在这片世外桃源中，住的不是患相思病的牧人，而是修行者，他们所深爱的神祇全是“真理”的化身。甘地不曾想要或无法向他的听众或读者解释，鼓舞他言行的“真理”到底是什么。不过我们不应要求他在逻辑上或哲学上的连贯性。他不是苏格拉底，而且他对他的同胞强大影响力的秘诀不在于他的推理，而在于言行一致地为一项无私的理想奉献。他不要权力也不要荣耀：他只求为人效劳，尤其是不幸的同胞。他终身履行并以身殉道。

在我们这种不敬神的时代，甘地这种人物几乎是个奇迹。在他身上，相互矛盾的元素融合为一：行动与消极抵抗，政治——争取权力最赤裸裸的形式——与宗教的无私奉献。他本身就是个活

生生的矛盾：他总是认定自己的信仰是传统宗教，然而打破种姓间的藩离、向伊斯兰教徒示好、倡导非暴力，却都背离了正统的印度教。甘地的许多政治与哲学理念很难让人认同；我就无法认同。我理解他对当代科技文明许多层面的恐惧，也心有戚戚焉，不过他所提出的解决之道有时不切实际，有时则必定有害；社会不公或过度发展不应藉贫穷来解决。不过我们不应评断他，圣人不是让人评断的，而是让人敬仰的。

甘地遇刺不能视为单纯的政治案件：他的刺客及怂恿那刺客的团体并不是将甘地视为政治上的敌手，而是异端邪说。对印度教的国家主义者而言，他们承袭了堤拉克对伊斯兰教的仇恨，因而不曾稍懈地抨击甘地的异端邪说。例如，他在诠释《薄伽梵歌》时的亵渎神祇，该书不仅不谴责暴力，而且还将暴力颂扬为战士的“法”(dharma，意指诸法、因、德)，最后积怨终于恶化成欲除之而后快。他不但无法阻止巴基斯坦脱离印度独立，而且还进行绝食抗议，试图终止大屠杀并劝阻印度教暴民离开他们在德里及其他地区侵占的清真寺。一九三八年，甘地表明：“我的印度教没有门户之见。依我之见，它包括了伊斯兰教、基督教、佛教、袄教的精华，我毕生都在为融合印度教与伊斯兰教而奔走，那曾是我年轻时的狂热。我最要好及最高贵的朋友之中有些是伊斯兰教徒。”

刺杀甘地的哥兹(N. V. Godse)是沙瓦卡(V. D. Savarkar)的好友及助理，沙瓦卡是个婆罗门传道者，与堤拉克一样来自于马

哈拉什特拉。沙瓦卡是积极的国家主义者，早年即以他的理念及行动的暴力倾向而闻名。他于一九〇六年至一九一〇年间旅居伦敦，表面上是法律系学生，实际上却致力于恐怖分子的活动。一九〇九年，他在此地与甘地辩论。他受到英国警方的追缉，曾试图逃往法国寻求庇护但未能成功。他于一九一一年被判终身监禁，在印度安达曼群岛（Andaman）发监服刑，一九二四年他获释，条件是不得参与政治活动。然而，一九三七年他公然重返政坛，担任印度教议会党（Hindu Mahasabha Party〔Great Assembly of Hindus〕）党魁。七年后，他因为健康问题辞职。虽然沙瓦卡必须为甘地的遇刺负道义责任，但一直无法证实他是此案的共谋，他也因为证据不足而获释。

沙瓦卡的理念曾经是所有印度教国家主义运动者的理论根源，如今这也理念也已成为 BJP 的党纲核心。他的一本书“Hindutva”，是他的理念精髓，该书已成为印度教国家主义者的经典。这本书的书名很难翻译；它的字尾表示“状态”或“性质”，意思有点接近“印度教的特性”：印度教的特征与本质。对沙瓦卡而言，“身为印度教徒意指一个人将这片土地，由印度河至大海，视为他的国家以及他的圣地[8]。”沙瓦卡结合了两个不同的观念：领土与宗教。例如，他“倡议废除种姓间的藩篱，让贱民进入正统寺庙，以及使已皈依伊斯兰教或基督教的印度教徒再回归印度教[9]”。以此而言，印度教国家主义者可以视为与甘地的理念有点类似，无论它多么

狭隘，都意味着宗教的改革。两者的差别是，甘地的印度教能包容其他宗教及思想，而沙瓦卡的印度教则是排除异己的：要身为印度人，光是生在印度还不够，还要成为印度教文化的一部分。国家主义者心目中的印度文化的形象是残缺不全的；其间没有爱克巴大帝或诗人库司劳亲王、德里的红堡或阿格拉的泰姬玛哈陵容身之处，更不用提锡克教徒和伟大的佛教哲学家了。以文化或历史而言，印度都远较印度教深远，因此印度教国家主义者一直处于矛盾中：它对印度文化的观念是宗教性的；它对印度教的看法也必然会使它变成一种政治信念。当一种文化变成一种宗教时，到头来这种宗教也会变成政治。

和所有的国家主义一样，印度教的国家主义是一种政治性的宗教。也就是说，一种受政治污染的宗教。在伊斯兰教传统中，这种政教不分的情况屡见不鲜，那也是阿拉伯文明史中的负面因素。三大一神论的宗教都曾如此理所当然地政教合一：一个神、一套法律、一个统治者。印度教的国家主义落得有如笨拙地模仿一神论，将它原来的多元论及多神论变成对单一意识形态神祇的崇拜：国家。印度教与伊斯兰教的国家主义相似处不只一端。伊斯兰教国家主义的基础是宗教性的，在《古兰经》中。因此无论是在巴基斯坦或其他伊斯兰教国家，要批评伊斯兰教的国家主义，一开始都必须批评 Sharīa（逊尼派正统），以决定其中何者为永续不衰，何者只是偶发的，纯粹是政治性的[10]。印度教知识分子也面临类似的问

题。两者的批评都需要在极不利的历史环境下勉为其难地进行，不只因为全世界的宗教及国家主义狂热的复苏，也因为两者的文化中都缺乏现代批评的传统。印度教与伊斯兰教都没有类似欧洲的文艺复兴，也因而没有启蒙运动(Enlightenment)。

我必须强调，缺乏现代批评思想并不意味着缺乏伟大的文学。泰戈尔即是一例。他不是一个思想家；他是个伟大的艺术家。他的生平及作品是印度与全世界的桥梁。欧洲大师如叶芝(W. B. Yeats)、纪德[11]也都很欣赏他，他在西班牙语系国家也有很多书迷。他曾访问布宜诺斯艾利斯(Buenos Aires)，是维多利亚·欧坎波(Victoria Ocampo)的朋友，他有一本诗集就是献给她的。杰出的诗人璜·兰蒙·希门尼兹(Juan Ramón Jiménez)与珍诺比雅·坎普里比(Zenobia Camprubí)伉俪合译了泰戈尔的大部分作品。这些译作影响了当时的许多年轻诗人，包括帕布洛·聂鲁达。在聂鲁达的一本早期作品《二十首情诗与一首悲歌》(*Twenty Poems of Love and a Song of Despair*)中，有一些诗句模仿泰戈尔的诗风。泰戈尔虽然不曾积极参与政治，但悍卫印度独立及其价值不遗余力。(他的父亲狄班卓纳特·泰戈尔〔Debendranath Tagore〕是孟加拉的印度文化复兴核心人物之一)。甘地与泰戈尔之间有若干歧见，因为泰戈尔曾抨击甘地的某些政治见解，例如不分青红皂白地谴责西方文明及焚毁外国衣服与舶来品(泰戈尔说：我宁可将这些衣服送给那些赤身裸体的人)。

这些歧见并未严重影响甘地与泰戈尔彼此的赏识。不过应该谨记，诗人们通常比较能明辨是非——我们对圣人不能如此论断——虽然一般人对诗人的评价刚好相反。一个诗人与一个圣人的对话有其困难，因为一个诗人在说话前，必须先聆听别人——也就是说，他使用的语言，属于每一个人，也不属于任何人。一个圣人与神或与自己交谈，都是沉默之声。

注释：

① 我未将圣托马斯两度造访印度的传说包括在内。(依照传说，他在第二趟印度之旅时于公元六十八年在马拉波尔〔Mylapore〕殉教)然而，属于叙利亚教会的基督教团体可以确定是在第一世纪时在马拉巴沿岸建立的；这些团体迄今仍留存着。不过十六世纪期间传入印度的基督教形式则迥然不同。参见沙帕(Romila Thapar)所著《印度史》(*History of India*)第一册，伦敦企鹅出版社，一九六六年。——作者注

② 这个议题及以下的其他议题，参见《印度传统之本源》第二册，由史蒂文·海(Stephen N. Hay)所编的《现代印度与巴基斯坦》(*Modern India and Pakistan*)一节。这本改革者及他们的传承者之文献选集有相当有助益的入门注解。——作者注

③ 通神社(Theosophical Society)，一八七五年由布拉瓦斯基夫人(Madame Blavatsky)创立于纽约的社团，提倡以婆罗门教及佛教教义为主的一种兼容并蓄的宗教。

④ 贝珊特相信她的前世之一曾是个印度教徒。她的前世也曾是西

帕夏(Hippatia),以及布鲁诺(Giordano Bruno,一五四八～一六〇〇,意大利哲学家)。——作者注

⑤ BJP是个国家主义政党,它的目标是将印度转化成一个印度教国家。该党最偏激的暴力分子破坏了印度北方邦(Uttar Pradesh)一个小镇阿约狄雅(Ayodhya)的清真寺,当地被视为是罗摩神(毗湿奴的一个化身)的诞生地。依照国家主义者的说法,一五二八年巴柏尔皇帝将一座祭祀罗摩神的寺庙夷为平地,并在原地改建一座清真寺。一九九二年十二月六日,在该党及其他极端右翼团体的号召下,三十万名狂热的暴民将那座清真寺夷为平地,并立刻在原地重建一座膜拜罗摩神的寺庙。这导致了一连串的暴动,尤其是孟买,当地有一千五百人遇害,绝大多数是伊斯兰教徒。BJP原本是国会中的主要反对党,在一九九六年的全国大选赢得过半席次,但未能组成政府。如今印度是由中间偏左的联合政府领导。——作者注

⑥ 克鲁泡特金(Kropotkin),一八四二～一九二一,俄国思想家,无政府主义倡导者。

⑦ 梭罗(Henry David Thoreau),一八一七～一八六二,美国思想家与散文家,主张回归自然,著有《瓦尔登湖》。

⑧ 有关当代的国家主义者运动,参阅瓦希尼(Ashutosh Varsheney)所撰言词犀利的评论《与过去交战,打造一个未来?阿约狄雅及之外》(Battling the Past, Forging a Future? Ayodhya and Beyond),此文收录于《印度要览》(*India Briefings*),这本论文选集为奥登柏格(Phillip Oldenberg)所编纂,一九九三年由亚洲学会(Asia Society)出版。——作

者注

⑨ 史蒂文·海,《印度传统之本源》。——作者注

⑩ 参阅比尔格拉米(Akeel Bilgrami)见解精辟的论述《何谓伊斯兰教徒？基本信念与文化本质》(What is a Muslim? Fundamental Commitment and Cultural Identity)收录于《评论研究》(*Critical Inquiry*),一九九二年夏,芝加哥大学出版社。——作者注

⑪ 纪德(André Gide),一八六九～一九五一,法国作家,著有《地粮》、《背德者》等,一九四七年获诺贝尔文学奖。

国家主义、政教分离、民主政体

印度国大党即使是在最好斗的时期，也一直都是多元的。与甘地这种宗教人物同时出现的有像尼赫鲁这种不可知论者，以及像苏巴斯·昌卓·鲍斯这种国家主义者。鲍斯极受欢迎，就如堤拉克当年一般。他受到传统印度教的启发，不过，就如上一代的极端派，他将国家主义的爆炸性元素注入印度教中。鲍斯是国大党中最具侵略性与最好战的代表。他的凶狠使他接近法西斯主义，在第二次世界大战期间，他与日本站在同一阵线。他在一次空难中死于台湾。他虽然不受印度共和国官方认可，却广受民众追思景仰；在许多节庆及其他的群众聚会场合，都可以看到贩售电影明星海报及神祇小饰物的摊位中，也摆着他的照片。

这些革命分子都不曾与国际社会主义运动直接接触。唯一的例外是兰姆·莫汉·罗伊，他是另一位来自孟加拉的婆罗门。他的原名是纳伦卓纳特·巴塔伽里耶（Narendranat Bhattacharya，一

八八七至一九五四)。虽然他在墨西哥鲜为人知,然而他的生涯中有一段期间却与墨西哥政治史息息相关。罗伊很年轻就投入了国家主义者极端派阵营;他受到英国警方缉捕,逃到芝加哥。后来,美国卷人第一次世界大战,他与许多美国和平主义者及社会主义者到墨西哥寻求政治庇护。当时正逢墨西哥革命期间,罗伊不久便与最激进的团体挂钩。他是墨西哥共产党成立的关键人物。列宁对他的活跃与技巧印象深刻,因此通过共产党驻墨西哥的代理人米凯·包罗廷(Mikhail Borodin),邀请他加入第三国际(Third International)。罗伊持墨西哥总统卡兰札(Carranza)政府发给的官方护照前往莫斯科,并在许多国家受到墨西哥领事的保护。他在中亚及中国担任共产国际(Communist International)的代理人,不过在一九二九年脱离共产国际,几年后,终于也和马克思主义决裂。他回到印度,为独立奋斗,在狱中服刑数年。在第二次世界大战期间,他体会到纳粹与日本的威胁,因此支持与英国及其他民主国家联合阵线——这与甘地和尼赫鲁的不合作政策背道而驰。他深信列宁与布尔什维克人士所建立的极权制度将为祸社会,于是研究出一套因应社会主义危机的革命性策略:“激进的人道主义”。他的解决之道并不完备,但动机纯正。罗伊的生平事迹是二十世纪投人革命的知识分子的命运典型[①]。

像尼赫鲁这样的人物,自称是社会主义者,然而却担任像印度国大党这种国家主义运动团体的领导人,这难免让人质疑他真正

的意识形态为何。如果考虑他早年的政治活动,他致力于将国大党导向左派,他与甘地和沙达·派特(Sardar V. Patel)间的歧异,以及他的公开宣示与声明,那么,他是个社会主义者。然而,他虽然热中于国际政治,但他的行动全在印度境内,而且也为争取由英国统治下独立而奉献心力。一开始,他的理性主义与社会主义使他和甘地格格不入,虽然他对甘地能动员上百万人从事和平改革运动相当欣赏,不过也因为这些政治活动是由一个宗教人士所驱使而深感困扰。然而,他体认到这种方式的功效,也因而与这位圣雄(Mahatma,指甘地)携手合作。最后,多亏他的睿智与他对好战分子的影响力,他成为甘地的左右手,而且并未损及他在政治上及心智上的独立性。

待尼赫鲁掌权后,他的社会主义并未使他采取真正的革命手段,例如将财产社会主义化。然而,他确曾试过一套由国家介入的激进经济政策。他曾说,他的目标不是征收资本,而是它的社会掌控权。这套政策受到印度大资本家的支持,一则基于它的国家主义(保护它们免于与外国竞争),再者基于它是规划建立一套他们本身无法企及的经济结构。墨西哥在革命后也曾有类似的情况。尼赫鲁的国家主权主义在当时是势在必行的,墨西哥亦然。后来,他的后继者萧规曹随,也因而出现了这套政策在世界各地都会出现的典型结果:世袭主义、腐化、由于缺乏竞争而导致经济不景气,以及不是基于经济逻辑,而是基于政治利益而使官僚体制漫无节

制地扩展。

一开始，尼赫鲁的国际政治推行得有声有色，但不久便显得太过一厢情愿及不切实际。他联合各不结盟国家的雄才大略，到头来却是为苏联效命而无益于世界和平。他的主要盟友——南斯拉夫总统铁托[2]、阿拉伯联合大公国总统纳瑟[3]、印尼总统苏卡诺[4]，都不是真正的民主人士，除此之外，尼赫鲁也发展出一套轻率而天真的政策，与中国交好。他无法或不想看出共产党势力的分裂，他的盲目终于使他成为那种分裂的牺牲者。尼赫鲁几年来一直相信与中国的友谊，不过如今他发现中国已与巴基斯坦结盟。在随后的社会动乱中，他必须与克里须那·梅农画清界线，梅农是他派驻联合国及其他论坛的发言人，他曾任命梅农为国防部长。梅农才高气傲，因而也有骄傲带来的通病，他不是自己理念的主人：他被自己的理念所掌控。尼赫鲁一直无法由这场外交政策的重挫中恢复元气，直到晚年，他仍笼罩在这场羞辱的阴影中。

印度与巴基斯坦的关系一向恶劣，无论是在尼赫鲁或他的后继者主政其间皆然。关于喀什米尔的纷争，使双方的交恶雪上加霜。大多数喀什米尔人是伊斯兰教徒，有一阵子似乎有一个折衷的解决之道：让喀什米尔拥有相当程度的经济及政治的自治，由阿布杜拉族长（Sheik Abdullah）领导，他是尼赫鲁的老朋友，也是巴基斯坦政权的敌人。不过尼赫鲁拒绝配合这些要求，甚至还监禁阿布杜拉。此举不公平又不符政治效益，或许他是担心这种让

步会鼓励其他地区也群起效尤。分崩离析是印度永不止歇的心头之患。

我在此必须简略提起第一桩也是最严重的脱离政府事件，也就是巴基斯坦独立：那不只赔上了甘地的性命，也使数十万印度教徒及伊斯兰教徒成为冤魂⑤。依照帕西瓦·史培尔（Percival Spear）的说法，殖民政府与受甘地支持的尼赫鲁的不合作政策都要为此事件负责。随着第二次世界大战的爆发，印度身为大英帝国的一部分，自动成为交战国。此外，当冲突爆发时，许多印度人在政府部门中担任公职。其中大部分隶属于印度国大党，该党在选举时获得压倒性胜利。那是迈向独立的重要一步。不过英国当局缺乏智能或圆融的手腕，不懂得与社会大众或国大党的领导人协商。国大党要求大英帝国正式宣布同意让印度独立，成为大英国协的另一个国家。伦敦的响应态度暧昧，尼赫鲁与他的团队认为那是缓兵之计。甘地曾犹豫了一阵子，不过最后还是附和尼赫鲁，国大党决定采取不合作政策，由甘地出面施行。此举不够周全，也为时已晚。双方已经决裂，许多国大党员被捕入狱。而由精明干练的穆罕默德·阿里·真纳（Muhammed Ali Jinnah）领导的伊斯兰教徒联盟（Muslim League）则借机坐大，在殖民政府的同意下，扩展它在伊斯兰教徒之间的影响力。也因此开启了分割领土之门。

待一九四七年开始谈判时，真纳已变得态度强硬，并要求建立

一个独立国家，巴基斯坦（意指纯洁之地）全国各地暴动频传，尤其在北部，导致印度教徒及伊斯兰教徒惨遭屠戮，直至一九四八年一月甘地遇刺后才告结束。分裂是在所难免的，不过这些事件，有些是恐怖活动，有些则是反应太过迟钝以及不妥协态度的产物，学者认为那是造成国土分裂的主因。更深远的原因要追溯至古代，那也是印度历史由十三世纪起便无法摆脱的宿命。尼赫鲁曾将印度比喻为一张可以刮除旧字重复书写的羊皮纸，"一层在另一层之下，写了许多事实、理念、梦想，而都无法完全盖过底下那一层"。一九四七年的大屠杀没有盖过印度教与伊斯兰教间的悲剧史，反倒使其更为醒目了。

无论是二十世纪初孟加拉的先驱，还是国大党的若干领导人，他们的民族理念与深沉的印度教思想之间都存在着一种暧昧的关系，如果我们能用这种字眼来形容的话。他们在政治上的国家主义时而与他们的宗教热忱混淆不清，虽然他们并未采行沙瓦卡及他的后继者那种走火入魔的印度教。尼赫鲁是一大特例：他试图使印度现代化，其中已有部分实现了，那也符合他的实际性格。他不像他的前辈及同侪那般，因面对两个传统而左右为难；令他为难的几乎总是难解的历史悲剧。他的犹豫不决是由于局势复杂，不是由于无法在价值观与理念间取得协调。他对印度的爱非常明确，而且对与印度对立者也能理解并接受，但不参与。他基于理性主义与社会主义所产生的对西方文明的爱，不会受到宗教迷信的

污染，他也能将欧洲人视为与他平起平坐的同辈。他的反西方政策是他在英国伦敦附近的哈洛（Harrow）及剑桥就读时的产物：他在当地学会了不只恨英国，也恨帝国主义。

他和他那一代的许多人（那一代的某些菁英）同样无法理解或拒绝理解极权体制的道德及政治意义。那是个严重的错误，他晚年也为此付出了代价。不过我们也必须说，尼赫鲁置身于希特勒、斯大林的时代，称得上是个文明的政治家。他是个矛盾的人物，就如他置身的时代：一个贵族成为社会主义者；一个民主人士采行一种和平的独裁；一个不可知论者统治一个全是宗教信徒的国家；一个满怀道德理想的人，有时候却也不排斥有瑕疵的盟友或职务。不过他的错误都因他的成就而将功补过。他是甘地的后继者，不是他的信徒或接班人。事实上，他将印度导向与圣雄甘地所倡导的正好背道而驰的方向：现代。尼赫鲁是印度共和国的开国者，他所传承下来的可用三个词做总结：国家主义、政教分离主义、民主体制。

就如尼赫鲁在剑桥的岁月造就了他的理念，若不提英国文化，尤其是国家主义的观念，就无法解释现代印度是如何形成的。国家主义就情感及历史现实而言，与人类一样久远：每个社会都觉得自己在一片土地、一种语言、习俗等的维系下团结为一体。然而，就理念而言，它是现代欧洲的创见，而且它既是一种意识形态，也

是一种情感。它和所有情感一样，或许是利他性的，或者是有破坏性的，或者是怪异的。在印度或墨西哥这种国家，曾经是殖民地，也受过心灵上的创伤，国家主义有时会有侵略性而且是致命的，有时则是可笑的。我曾听过墨西哥记者，甚至一个历史学家，声称在阿兹特克族及其他中美洲文化之间以人当祭品的事其实是杜撰的，是西班牙人为了使他们的人侵名正言顺而捏造出来的谣言。在印度，一个教授发现阳具雕像其实是一种天文符号，而无知的大众受到欧洲人的蒙骗，将它当成阳物的象征。

无论是印度人还是墨西哥人都没有否认他们的过去：他们只是遮盖它，再重新粉饰。那个过程不全然是有意识的，也因此才会有效，因为可免于受到抨击。那是一种心理上的疫苗。在禁欲主义盛行，使印度有人口减少之虞时，我曾在一本旅游小册子中看到康纳拉克(Konarak)与卡久拉荷(Khajuraho)极为腥膻色情的寺庙被当成刺激夫妻恩爱结合的宣传品。在密咒本续(怛特罗)教派中，延长性交时间不射精是开窍的一种仪式；现代的诠释告诉我们，那是一种避孕法。当尼赫鲁在国会中谈起需要吸收现代科学与科技时，一个议员打岔，提醒他在吠陀时代，印度曾发明到外太空探险的方法："我引述一个受到科学界接受的历史事实，《往世书》中曾提过。"(如今科学享有如同宗教一般的声望；因此将宗教视同科学也是顺理成章之事。)几年前，我与一个甫抵达墨西哥市的外国友人一起上街，我向他介绍我们最美丽的林荫大道之一，

“改革步道”(Paseo de la Reforma)。他讶异地望着我说:“可是,墨西哥是个天主教国家。”我必须向他解释,Reforma这个字指的并不是马丁·路德⑥与约翰·加尔文⑦所倡导的那场改变全世界的宗教改革,而是十九世纪时班尼托·华勒兹(Benito Juarez)总统的变法维新。同样地,在我们的国立人类学院中,“西方文化”指的不是欧洲文明,而是西班牙人侵前,在墨西哥西北方一个相当原始的族群。

这些情况不是很恐怖就是很可笑。国家主义不是一个快乐的神祇:它是嗜血的火神摩洛克⑧。一般而言,国家主义之所以会走火入魔,是源自于它的信徒对同构型的狂热:所有人都是单一信仰及使用单一语言者。有一句流行的广告用语很贴切地表达了这种渴望:“就像墨西哥,只有一个!”不过在印度,许多派系的国家主义齐聚一堂,而且它们彼此互相批斗。其中一派——印度教国家主义,意欲统治其他派系,使它们臣服在它的法律之下,宛如欧兰兹伯的翻版。另一派,在喀什米尔,希望这个国家与充满敌意的巴基斯坦合并,因此也对孟加拉的教训视若无睹,孟加拉比喀什米尔有更多和巴基斯坦的共通点。其他派系,例如锡克教徒与泰米尔人士,是分离主义者。伊斯兰教徒则在违反伊斯兰教教法的训令时,试图利用各种国家法律来使他们自己免于受到惩处。一个伊斯兰教妇女在离婚后,依印度法律给予她的权利要求赡养费,印度法院的判决对她有利,不过拉吉夫·甘地唯恐伊斯兰教徒的选票流失,

否决了这项判决，也违反了所有现代民主政体的基本人权：法律之前人人平等，无论性别、种族，还是宗教。

印度要如何因应这些会使其回归十八世纪——那个无政府及兵连祸结的世纪——的趋势？答案是政教分离。那是在一八六八年维多利亚女王诏示保证宗教自由时开始的。国大党的领袖使这项政策更趋完备，在宪法中明文规定后更显得神圣，而在尼赫鲁身上则得到具体印证。它的原则简单而明确：没有国教；政治势力与宗教势力分离；法律之前人人平等；信仰自由；尊重少数及个人的权利。政教分离主义不只是一种抽象的法律原则，也是一项具体的政策，每天都要受到现实的检视。就印度而言，这种现实是严重的混乱。宪法让中央政府有强大的权力处理分离主义的趋势，不过滥用这种权力经常会造成反效果。茵蒂拉·甘地就是如此。政教分离意味着大公无私，不过大公无私或许会被误认为无能。真正的政教分离需要处世圆融，恩威并济，而且施行时要依赖两项条件。第一项是分权，如此司法部门可以防止行政部门滥权或立法部门图利自己政党。司法部门是法律规范的把关者，若没有这个部门，就没有社会秩序。第二项是施政要深谋远虑，对亚里斯多德而言，这是政治最基本的美德。在中世纪，英明的君王被称为"深谋远虑"(prudent)。现代民主政体的领导人与群众都极缺乏深谋远虑，未能深谋远虑，就不可能有好政府。

在改变措施及斟酌情况时，一项既是政教分离又讲求实际的

政策，必须把西方的现代与传统价值观都谨记在心。因此，我提过有效的政教分离必备的两项条件：一是现代的，英国传承下来的民主体制、分权制度；另一项则是无时间限制，也同时属于欧洲与印度传统，就是深谋远虑。在传统的印度思潮中，国王、战士，以及行动家的形象与婆罗门是不可分的，婆罗门代表睿智以及热情。深谋远虑的国王就是能控制自己的热情的人。尚亚冯斯·伯纳(Jean-Alphonse Benard)曾做过精辟的剖析："印度的政治问题，如今与往昔一样，不在于传统与现代、威权与民主无法调解的冲突，而在于高层的权力过度极化现象[⑨]。"事实上，这正是茵蒂拉·甘地的政府所面临的问题，也是尼赫鲁在不同情况下所面临的问题。不过，我们必须记得印度传统上分崩离析的倾向。这是一个孔雀王朝与笈多王朝、蒙兀儿王朝以及大英帝国都同样要面临的现实问题。那是分离主义与中央集权之间两千年的斗争史。

中央政府与地方势力间的冲突只能借着融合现代(民主体制与分权)及传统的中央集权来解决。除了像阿育王与爱克巴大帝这些特例之外，印度的政治现实一向是独裁专制。印度国家计划的创见正在于它试图借着唯一的解决之道——民主，以避免专制的危险。当然，民主也可能会是专制的，而大多数人的专制与一个人或一个团体的专制一样可憎，因此便需要分权，要有一套制度来制衡。然而如果领导人是个独裁者，一个因为无法控制自己而想控制他人者，则全世界最好的法律也会形同虚设。

概略地回顾印度与拉丁美洲的现代史，可以协助我们了解两个地区的政治演变之差别。我们想到美洲的西班牙帝国时，对它所管辖的领土之广袤、文化之繁复多样，不禁叹为观止。尽管距离无限宽广，人种形形色色，再加上交通困难，却都无碍于政权的稳定及各地区间的和睦相处。在十九世纪初期，西班牙帝国辖下的各王国及省份挺身反抗马德里政权的统治。与印度不同，这场抗争演变成全面性的战争。获得独立之后，立刻萌生一种有政治野心——军事——的新手足情谊，下定决心要借着武力将它的理念强加于人。独立战争是地方军阀(caudillo)的温床，他们带来了我们社会特有的疾病：军国主义与其后果——兵变、叛乱、内战。我们将自己由西班牙的统治下解放，却未能打开通往现代之门，反而回到过去。地方军阀故态复萌；再度回到阿拉伯族长、西班牙首领、美洲印地安酋长统治的时代。相较之下，印度不是经由武力抗争获致独立，而是凭借长期的民主进程。因此，它避免了地方军阀坐大，这些穿着军服的救世主与革命军皇帝在亚洲、非洲、拉丁美洲的诸多国家都不断激增。

我曾提过，印度历史的特色之一就是缺乏一个能统一所有民族、语言、文化的国家。大英帝国就如美洲的西班牙，促成了统一。不过相似之处也仅止于此。英国留下的不是宗教也不是艺术，而是司法与政治；政教分离占了关键地位。例如，假如没有由英国创立，但由印度人组成的两个政教分离的制度——军队与公务

员——的协助，印度就不可能独立。在拉丁美洲，军队是社会动乱的主因；在印度，军队是社会秩序与宪政的捍卫者。至于官僚制度，我们拉丁美洲仍无法建立像欧洲或日本那种文官体制。

政教分离与民主之间关系密切。一个非政教分离的民主国家不是真的民主；一个非民主的政教分离国家是个独裁政权。在印度，政教分离与民主制度是尼赫鲁留下的两种互补的体制。两者在他死后都受到严重破坏，不过两者也都能抵御政治腐败，以及国家主义与地方主义的双重侵蚀。我经常听说，在一个像印度这样的国家，人口众多，社会问题层出不穷，当务之急不在施行民主制度，而在专注于经济及民众的需求。印度的贫穷已经到了可怜又令人愤慨的地步，这点没有人能否认；墨西哥人当然更不能，因为我们的国家也处于相同的困境。不过，这种论调忽略了在许多领域的长足进步，例如农业与某些工业。虽然在极权国家瓦解后，对民主制度的抨击减少了，但还是应该面对这些抨击。首先，民主并不是现代化及经济与社会发展的绊脚石；正好相反，它经常是发展的条件之一。在政府采取高压手段促进经济的那些地区，一开始的获利到最后都落得悲惨的结局。此外，劳工若被剥夺基本权利——诸如自由组织工会及举行罢工的自由，那么国家的生产力将会降至最低。当然，民主并不是可治百病以及保障社会公义的万灵丹，也不是一种用来加速经济发展的措施，不过它可以确保发展不会以牺牲大多数人为代价；它不是刺激生产的手段，而是为这

个可怕的世界引进一点公义的工具。

印度以及墨西哥的社会与经济发展落后的原因之一——或许是主要原因，是人口爆炸。就墨西哥而言，我在许多文章中都已探讨过这个问题，在此就不再赘述。我在此要思考的，不是许多专家充分探讨过的议题，而是印度这个政教分离、民主的现代国家，面对大体上仍属传统的社会时的矛盾。在本书前几章中，我都在关注这个问题的政治与意识形态的层面，不过我也必须提到另一个关键因素，虽然只是简单带过。除了存在一个中央政府、一套共同的法律，以及一套管理全国的政治民主制度之外，还有经济利益与商业活动、汇兑等的全国网络，这套网络与政治制度一样坚强。在对抗分离主义，尤其是印度教国家主义时，国家的经济利益是政教分离的盟友，多元化的文化遗产也是如此，它包括了佛教的阿育王与伊斯兰教的爱克巴大帝、诗人泰戈尔，以及白棉袍上沾着血迹的甘地。

如今，处于二十世纪末，我们目睹了民族与心灵热情、信仰、理念，以及似乎早已湮没的现实全都复苏了过来。宗教热情与国家主义狂热的复苏，隐藏一种模棱两可的含意：那是已被理性驱逐的鬼魅与恶魔再度复活，或是一直受到我们高傲的心智轻忽的深刻真理与事实终于显现？这个问题很难回答。我们只能说国家主义与基本教义派——为什么不干脆称呼它的真正名称：狂热的盲信——的复苏，对国际和平与国家的完整是一大威胁。在印度，这种威胁

时时刻刻都存在。我已说过，解决之道必须双管齐下：政教分离与民主制度。这项工作尤其艰巨，因为它需要在联邦制与中央集权制之间取得微妙的均衡。幸好，虽然狂热的盲信在印度北部、在马哈拉什特拉与其他部分地区都相当严重，但在南部还算轻微。我相信异质性对政教分离有利，也可以对抗印度教的霸权心态。

当然，我们无法预知未来。无论是在政治上或历史上，或许在一切事物上，古人称为“命运”的那不可知的力量一直都在运作。我必须再补述，在政治以及私人生活中，无论多缓慢，解决冲突最稳当的方法，都是对话，这一点宜谨记在心。与我们的对手沟通，我们变成与自己对话，这是民主的精髓。要保有它，就必须保有现代印度开国元老的计划：一个包容各种歧见而不加以压抑的国家。那是一种需要现实主义与想象力的重责大任，同时，也是一种美德。有一条恐怖的法则：所有伟大历史的开创都建筑在牺牲之上。以印度民主体制而言，一个正人君子——甘地——的血，以及茵蒂拉、她的儿子拉吉夫，和无数无辜牺牲者的血，他们的殉难使印度教、伊斯兰教、锡克教以及其他教派，有朝一日可望握手言和。

注释：

① 他死后，有一本名为《罗伊回忆录》(*M. N. Roy's Memoirs*)的书问世(孟买联合出版社〔Allied Publishers〕，一九六四年)。该书的第一部分有相当大的篇幅在探讨罗伊客居墨西哥的岁月，那是他的革命启蒙期。大战期间，卡兰札政府与德国大使馆之间的勾结串连，证实了众所周知的

事:德国一心想利用墨西哥充当对抗美国的基地,而卡兰札政府对此也采顺水推舟的态度。不幸,在罗伊的回忆录中很难辨识其中的重要人物:书中提及的人名都与墨西哥的相关人士不符。那是该书作者记忆有误,还是编辑的疏失?我在此提起,因为除了人名,罗伊对墨西哥市及当年生活的描述都极鲜明而精确。——作者注

② 铁托(Tito),一八九一～一九八〇,于一九五三～一九八〇年间担任南斯拉夫总统。

③ 纳瑟(Nasser),一九一八～一九七〇,于一九五六～一九五八年担任埃及总统,一九五八～一九七〇年担任阿联酋总统。

④ 苏卡诺(Sukarno),一九〇一～一九七〇,于一九四五～一九六七年担任印尼总统。

⑤ 精确的死伤人数不得而知,不过据信大约有五十万人罹难。参见史培尔所著之《印度史》(*A History of India*,第二册,纽约企鹅出版社,一九八四年)。——作者注

⑥ 马丁·路德(Martin Luther),一四八三～一五四六,在德国倡导宗教改革。

⑦ 约翰·加尔文(John Calvin),一五〇九～六四,法国神学家,在瑞士倡导宗教改革。

⑧ 摩洛克(Moloch),以儿童为祭品的古代闪族火神。

⑨ 尚亚冯斯·伯纳,《印度:权力与权威》(*L'Indie, le pouvoir et la puissance*),巴黎法雅德(Fayard)出版社,一九八五年。——作者注

实与空

乐天神与母夜叉

在印度神话中，乐天神(Apsarās)与母夜叉(Yakshi)是女性神祇，就像我们的森林女神(dryad)以及树神(hamadryad)。乐天神意指在水中活动，依照《罗摩衍那》这本书的说法，是“喜悦的女儿”，也是“诸神共有的宝藏”的一部分。母夜叉比较接近凡间，与对树的崇拜有关，非常淫荡；她们经常在佛教雕像中出现。

虽然我写的篇幅已超出原先的计划，但对历史及政治方面的问题仍只是略触皮毛，那些是与我们都有关的问题，而且是无法回避的。不过我还是宁可写我所喜爱及所感受的：我对印度的理解不是经由心智，而是经由感官。我曾提过，四十年前的一个早晨我到达孟买：我仍然可以呼吸到那潮湿的空气、看见及听见街上的群众、还记得纱丽璀璨的颜色、呢喃的声音、我在象岛的印度教三大

神祇面前时的晕眩。我也约略提过食物;我从中对印度的认识,比一篇专业论文对我的启迪还要多:我体认到它的秘诀不在于各种口味的混杂,而在于依序安排截然不同的口味,既明确又细腻。不是像西方一样接踵而来,而是一起出现。那几乎是所有印度产物都奉行的一套逻辑。

音乐是另一种启蒙,更广泛也更高贵;我承认在艺术,以及其他许多方面,我一直都是个生手。想到音乐是我多年来的忠实伴侣,这么说时,我心头有点悲哀。我在难忘的夜晚,聆赏在德里的花园举行的音乐会,乐音混杂着风吹过树叶的沙瑟声;其他时刻我聆听印度音乐流泻入我的房间,像一道蜿蜒的河流,有时幽暗有时波光潋滟。拉格①音乐是一种独白及冥想,热情的旋律在脑海中画出圆圈与三角形,一种声音的几何学,可以将房间变成喷泉、泉水、池塘。除了走过声音在此思考、思想在此跳舞的回音画廊及透明树林的花园的喜悦之外,我从音乐学到的是(我在印度诗与思想中也发现到的):完整与空洞之间的张力,在两者之间持续地来回。

雕塑是我最早的发现,也持续最久。不只是巅峰期的作品,诸如象岛上的杰作,也包括以粘土、金属,或木头做成的令人赞叹的流行作品,与鸟鸣一样清脆,出自无名艺匠手中充满巧思的形式。印度雕塑是写实的,类似希腊与罗马,与古代墨西哥雕塑偏好恐怖抽象的美学大异其趣。不过印度与墨西哥的艺术感受力在民俗艺术方面倒有异曲同工之妙:幻想、幽默、色彩鲜艳、怪诞的形貌。在

平凡中发掘神圣、在日常生活中寻找诗的世界。对充当护身符、日用品或玩具的物品的喜好，是印度艺术感触的中心。另一项基本要素是对术语、数目、归类、名单等的喜好，无论是形貌、口味，或知觉、哲学理念、文法修辞。理则学、文法、美学及情欲，在这种偏好分门别类方面都有同样的倾向。有关情欲的论文是姿势、爱抚、感受的字典。

同时，有一股对整体性(unity)的狂热。印度人发现"零"绝非偶然；它同时被视为数学观念及形而上的事实也其来有自[2]。对商羯罗而言，"一"是可以想象的界线；对龙树而言，则是"零"。印度思想就展现在这一与零之间——不断的争战与立即的拥抱。有关世界的真实这种大问题——它是什么？它是何种情况？——也包括了宇宙起源的问题：一开始有些什么？有一个起源吗？《梨俱吠陀》(*Rig Veda*)中最优美的一首诗篇——有时被称为《创世诗篇》(Hymn of Creation)中，诗人试着想象宇宙起源的情况，并问：

那么即使空无也不是，存在也不是。
那么没有大气，也没大气之外的天空。
是什么覆盖住它？它在哪里？由谁管理？
那么，是否有深不可测的宇宙水？

那么既无死亡也无永生，

那么也无夜之火炬及白昼。

“一”吐出无声无息的气息，自给自足。

那么有那个“一”，没有别的③。

在该诗随后的那一节中，欲望降临，像一粒种子般植入“一”之中，苏醒过来，然后世界便诞生了。不过前两节的问题——(之前)发生了什么事——并没有答案。(现代物理也无从解答。)这是最早也最令人不安的坦承无知：这种浑沌初开的时期比其他的“之前”还要“之前”。然而，该诗篇比古罗马大哲普洛提纳斯还要早就提出来，“一”出现于存在和不存在之前，在二元性之前。诗人评道：“那些聪明睿智地反观自省的贤哲/知道‘是’与‘不是’本为一家亲。”有关存在与不存在所能说的，都包括在这些谜似的雄浑诗句中。

理想主义一元论经由否定与删除建立起它堂皇的思想体系。“绝对者”(梵天，Brahma)，所有的矛盾在其中都得到化解，它的原则是“既不是这个也不是这个也不是这个”，没有任何陈述来加以证实，全都只是限定。在艾洛拉、阿旃陀、卡利(Karli)，以及其他地区所建的大神庙，都是依此法则而建，由山岭辟凿出来。一种宏伟的双重设计：壁凿石窟，建筑推理的体系，以对无尽深渊的反思为基础。印度的思想、建筑、雕刻之间有绝对的一致性。

佛教也同样富于想象力。它的辩证法是一连串令人目不暇给

的理念，一个接一个被一种总是迅速以“零”，shūnyatā，也就是“空”这种难以言诠的逻辑之刀，一种不真实的真实所摧毁。我没见过比卡利地区的佛寺前之施主(dampati)图像更能十足展现凡间尘世。它们是土和水，最古老也是最新的物质，变成男人与女人的躯体。尘世与天国的元素并不是处于愤怒或喜悦——这两者对凡人而言都有危险性，而是一瞬间的平静感觉。与一个世纪一样长久的一瞬间。看到这一对对赤裸裸的男女，官能但不残酷，我体会到“慈悲为怀”(benevolence)的意义。这些庞大的笑脸是“是”这个字的化身，是坦然而且肉欲地接受人生。一个与波浪及山岭一样庞大的“是”。然而，矛盾的是，这些巨型雕像护卫的是一座宣扬“空”的寺庙，一座敬拜“零”的圣坛，一座“不”的圣殿。

在维狄亚卡拉(Vidyākara)的梵文诗经典选集中④，大部分的诗都是情欲的。这些篇章的编选者是个佛教的僧侣，这并不足为奇。在佛寺中，与在耆那教及印度教的寺庙中一样，都充斥着男欢女爱的图像。有些寺庙，例如在卡久拉荷以及康纳拉克的寺庙，可当作是性爱体位的指南，有如将《爱经》(*Kāma Sūtras*)的内容雕成塑像。在西班牙人侵前的墨西哥，宗教与情欲合而为一虽然不似印度这么肆无忌惮而且强烈，但也是十六及十七世纪墨西哥文学的一项特征：最强烈及严苛的信仰与纵情于感官之欲相结合。在十字架的圣约翰炽烈淫荡的诗作中，或圣德蕾莎⑤的散文中，通常很难区隔精神的体验与肉体的感觉。罗培·维加⑥、阿果特·巩

葛拉[7]，以及其他人，都是教士，而胡安娜·克鲁兹(Juana Inés de la Cruz)是个修女。在维狄亚卡拉的选集中，有许多首诗列在法称[8]的名下。我看着这个名字，不禁要揉揉眼睛：这些情欲诗的作者，有可能也是那个严峻的佛教理则学家？英格斯教授澄清了我的疑惑：那个热情、诉诸感官、讥讽的诗人，与那位立论严谨脑筋灵活的哲学家，几乎可以确定是同一个人。

我援引法称为例，因为他对我而言是思想与感官、抽象意念与纵情声色出人意料地结合的诸多例证之一。哲学家法称将所有辩述皆简化为荒谬；诗人法称面对一个女性的胴体，也将他自己的辩证法如法炮制。法称生活在七世纪末，出生于印度南部的崔马拉雅(Trimalaya)，或许曾在著名的那兰陀僧院(monastery of Nalanda)研习过。他留下七篇理则学的论文，关于《爱经》的各种评论，以及数首情欲诗。法称否定佛教经典的权威(不过不否定佛陀的训示)，并认为我们确实感受到真实，不过我们的感受是短暂而且无法言诠的；我们的心智用其他的感受建构起不断变化的实体，也就是我们所谓的过去与未来，你和我。他在一首诗中，用一位年轻女性的胴体为例，来证明佛教教义的真谛：

证　明

她的肌肤，在阳光下烤成橙黄色，

眼神如瞪羚般投射。

——那个创造了她的神，怎可
放她走？莫非他眼盲了？

——这种怪现象不是眼盲的结果：
她是个女人，曲线玲珑如藤葛。

佛陀的教义因而获得证实：
这世间没有一样东西是创造出来的。

法称的这首诗若收录在《帕拉坦选集》(*Palatine Anthology*)中也很贴切；它有米立葛罗斯(Meleagros)或菲洛狄马斯(Philodemus)那种精炼完美的隽语。它是耽于肉欲，也是智性的，而且是反讽的：它与读者交换会心的眼神。虽然法称留存的诗作不多，但仍不难从中看出一种激情又有警世意味的特质，其间有感官及心智的对话，一种对生命的喜爱及一种醒悟，就如以下的碑文体对偶句：

且看这白发苍苍的胜利之柱。
我赢了。爱神，你的箭已奈何不了我。

以下两行无名诗人所写的诗句展现了同样的隽永完美，同属

精炼优美的佳构：

> 对这位弓箭手的技艺不胜佩服：
>
> 他从来不曾一箭穿心。

这隐喻与情欲诗一样古老：影射的是使身心受创的无形的箭。但丁与卡伐坎堤(Cavalcanti)使用并滥用了这个比喻，亚奈克里昂[9]、米立葛罗斯、奥维德[10]等人亦是如此。这则隐喻的普遍性证实了普天之下人同此心。

许多残存的古典梵文诗作与亚历山大格式诗[11]，以及它的罗马后继者，例如卡德勒斯(Catullus)有很奇特但无法否认的类似性。与希腊式雕塑也有所雷同：曲线与肌肉，丰乳肥臀，肩部宽阔结实，女性的大腿与手臂适合缠抱另一个人的躯体：藤蔓与卷须缠绕着一根柱子或一具强壮的躯体。适合从事激烈性爱的身体，这类诗对感官之乐直言无讳的歌颂是相当现代的。

硬币的另一面：那是一种矫揉造作的诗，最后也会像连吃一个月的筵席般令人生腻。我敢说，它所欠缺的，是缄默与留白。最伟大的梵文诗，就如希腊文与拉丁文杰作，具备着雄辩滔滔、高贵典雅、一种形式的淫荡、强烈而雄浑的激情。简而言之，足堪称为伟大的艺术。不过它也和希腊文与拉丁文作品一样，不懂得如何无声胜有声。它从来不懂得中文与日文意在言外、迂回婉约的奥秘。

它的优点在于它的肉体上及精神上的美，两者都被视为是整体的各部分之间的和谐。说完这点，我承认我的隐忧只是杞人忧天：诵读这些诗作就是体验清晰之美。它们的语言复杂但不会让人困惑；它们的理念有限但很灵妙而且轮廓鲜明；它们的形式和谐而丰富。那种诗作并不关注眼睛及理性不能见之事，我们周围所有的无穷无尽之事及现代人所发现之事。然而它提醒我们，看见就是思考，于是它使人类的两大能力：视觉与理解力，趋于一致。

古典梵文诗在西方鲜为人知，西方译者及学者专注于印度宗教与哲学巨构、史诗（《摩诃婆罗多》、《罗摩衍那》），以及故事与寓言的源头。诗受尽冷落，与西方及古典的中国诗和日本诗的待遇如天壤之别。然而这种完成于第四至十二世纪间的诗作，与古印度最辉煌、广受世人崇敬的文明、庙宇、雕塑、绘画都属同一时期。虽然在十九世纪初，歌德与浪漫派诗人，尤其是佛雷里克·席列格⑫，发现了迦梨陀娑⑬及其他诗人，但他们的热忱却无任何成果；对西方有深远影响的是哲学与宗教。我根本无需援引叔本华、尼采、爱默生、惠特曼，甚至马拉美⑭等人为例。梵文诗受到忽视几乎可说是不可思议的，当然也不公平。

依据路易士·雷瑙（Louis Renou）的说法，古典的梵文"在词法与句法上，都是一种简单又精确的工具"。在第五世纪潘尼尼将它的文法整理出来后，梵文这几世纪来经历了显著的改变，"不在于它的文法而在于它的格式，尤其是诗：子句的次序变得随心所欲

(例如巩葛拉及他那个诗派的作品),句子变得更长……隐喻与比喻的运用变得更丰富生动,歇后语与双关语源源不绝出现。”古典诗既细腻又复杂,是专为一小群朝臣、婆罗门、军人而写的,也就是说,为了一群热中知性冥想以及耽于感官的享乐,尤其是满足情欲的高雅贵族所写的。古典的梵文是有教养的少数菁英所说的语文,与各种流行的方言与语言同时存在。古印度的诗是这种语言上的现实之表现及传达工具,它也有同样的优点与局限:词藻丰富、句法复杂、将不同字词及理念结合成一个字的能力及弹性——很像德文,不过更丰富也更复杂。

印度文学分为三种文类:戏剧;长诗(Mahākāvya),通常以历史或神话为主题;以及短诗(kāvya)。迦梨陀娑是出类拔萃的长诗作者,他的作品让歌德大为折服(歌德读的是由东方学家威廉·琼斯由英译本译成的德文版)。我读过由芭芭拉·史托勒·米勒(Barbara Stoler Miller)译成英文,及由柏纳达特·杜宾(Bernadette Tubine)译成法文的迦梨陀娑作品精彩译本。当然,迦梨陀娑不是特例,不过,若将逾八世纪来所有创作通常归类为“宗教史诗”的诗人逐一列举,将会冗长得令人生厌。那种表现手法令人想起塔索[15]及亚里欧斯托[16]。然而,这些诗的长度及神话内涵,依我看比较接近西班牙十六及十七世纪时的寓言(fábulas),例如巩葛拉的《波利菲马斯》[17],以及维拉米狄安纳(Villamediana)的《费顿》[18]。至于戏剧,仍是由迦梨陀娑独领风骚,《沙恭达罗》

(*Shakuntalā*)这本巨构就是他的作品。印度戏剧中也有喜剧，其中有些趣味盎然，例如《小泥车》(*The Little Clay Cart*)，我相信奈瓦尔[19]就是因为这出戏而激发起写剧本的意念，这出戏后来也由克罗狄·罗伊(Claude Roy)改编成现代舞台剧。诗人维沙克哈达塔(Vishākhadatta)的一出戏《剌卡沙戒指上的印鉴》(*The Seal on Rakhasa's Ring*)，后来成为由李察·柏顿(Richard Burton)所搜集的一则故事，也成为霍桑的短篇小说《剌帕西尼的女儿》(*Rappaccini's Daughter*)的素材，我则将这篇短篇小说改编成戏剧[20]。

第三种文类，短诗，数量丰而且千变万化。它的题材是生活本身：神祇、道德、自然、年轻、财富、年迈、贫穷、死亡，以及最重要的，爱情与性爱游戏。全人类的喜剧。这类诗的长度由两行至六行不等；有很多是四行诗。梵文诗与希腊文及拉丁文诗一样，与长短音有关(长音节与短音节的组合)，而且很少押韵；然而，它有大量的押头韵、玩文字与字义游戏。比喻法(alamkāra)为数众多，诗评家对此也曾做极精密的研究。诗论中有一种美学上的分类很难用西方语言来定义：rasa。这个字意为"风味"(flavor)。英格斯则明智地将它译成"气氛"(mood)。在西班牙文中，这个字比较接近 gusto，也就是品味(taste)："欣赏美好事物的敏锐感受力，以及区别优劣的标准。"(玛丽亚·莫利纳〔María Moliner〕所编之《西班牙文用法字典》〔*Dictionary of Spanish Usage*〕。)法国作家，尤其是十八

世纪散文作家，以及十九世纪的若干诗人，例如波德莱尔，在"品味"这个主题上有许多极有品味的作品。

有个引人深思的巧合：古印度的诗人及十八世纪后半的法国作家——我所想到的是放浪形骸的小说家——都不会使用粗鄙的文字，而且他们几乎都会避免明白地提及生殖器。其中的例外在法国有雷斯提夫·布烈东[21]，以及萨德侯爵[22]；虽然萨德在使用令人震惊的语言（但这种语言几乎都不是口语）的时期，也有全然是历史性或哲学性的其他作品。有一本十八世纪最著名的淫荡小说的书名就叫做《哲学家》（*Thérèse Philosophe*）。在拉克洛[23]的作品中，情欲是心理的，作者描述的不是书中角色有何感受，而是他们在感受或望着受害男女的感受时在想些什么。在维凡特·狄南（Vivant Denon）的杰作《来自未来》（*Pas de lendemain*）中，古典风格的清晰语言使情欲关系变得更暧昧。许多古典梵文诗中也有类似情况。在两种情况中作者的自我约束都不是出于道德。那是由于美学，一种品味问题：与现代文学的情况正好相反。

另有一项特质使印度文评与众不同：暗示的观念。不用全部说清楚，诗就在欲言又止之处。就此而言，古典印度诗人很类似欧洲象征主义者或中国、日本诗人。不过他们与后两者只是表面上类似：梵文诗的精神，就如希腊文或拉丁文诗，是明确以及加强语气。中国与日本诗的迷人处就在于令人叹服的留白，这在印欧语系的语言中很难达成。第三个特色是客观超然。这是所有古典诗

共有的特质，包括欧洲，以及巴洛克式诗。对古典诗人而言，诗是艺术，不是表白。诗人不是表达他自己的情感，而是表达他诗中人物的情感：情人、弃妇、英雄。印度短诗最缺乏浪漫气息：诗人的原创力不在于表达他的情感及思维，而在于他的借喻与比喻的精益求精及创意。当然，也有例外，例如婆利睹梨诃利[24]，诗人的声音由语言的筛漏中渗透出来。在严峻哲学家法称的反讽诗及情欲诗中，偶尔会乍现个人私情，打破这种文类的陈规。这只是少数特例，一般而言还是客观超然。客观超然并非不真实，这点必须加以澄清。真正的艺术不只是巧妙及主观的详细描述。客观是自然本身，它引进一种在自然过程中没有出现的元素，一种人类特有的元素：同情心、慈悲心、反讽。

虽然由于高温、季风、昆虫害、战争、外族侵略、十三世纪后印度文明的萎靡不振，有大量诗作已佚失，但仍有许多诗保留了下来。有些短诗选，称为"百首诗集"（centuries），选录同一主题的一百或百余首诗。这些百首诗集有时是单一诗人的作品；其他的，例如阿马鲁（Amaru）及婆利睹梨诃利，则纯粹是同一类诗的选集。阿慕路（Amuru）的百首诗集大都是情欲诗，颇获好评。婆利睹梨诃利的三本百首诗选——有芭芭拉·史托勒·米勒的精彩英译本——也同样赫赫有名，虽然并非所有诗都是出自他自己的手笔。他的第一本百首诗集专注于一个当代的主题：知识分子与王子，不过内容并无创见或新意。第二本的成就远超过第一本，是以爱情

为主题;第三本则是探讨宗教生活。

最后,是选集。最著名的是佛教高僧维狄亚卡拉,他是十一世纪末的孟加拉人。学者柯沙比(D. D. Kosambi)在加德满都(Kathmandu)的一座古书房中发现维狄亚卡拉那本选集,依照柯沙比的说法,维狄亚卡拉是加戛达拉(Jagaddala)佛寺的高僧,那座佛寺如今已成断垣残壁。我们对他的生平毫无所悉,不过他的选集显示了他明确的文学品味及开阔又宽容的胸襟。然而,英格斯指出,维狄亚卡拉有偏好他同代(公元七〇〇至一〇五〇年)及同乡诗人的倾向,他的选集中不仅有献给佛教及菩萨[25]的作品,也有些诗是献给婆罗门教的神祇:湿婆神、毗湿奴、芭梵悌女神及其他神祇。那本选集大部分作品都是情欲诗,处理的是一种与情欲无法分割的爱。我应该强调,维狄亚卡拉的选集主要的特色,也是一般印度短诗的特色,就是绝大部分的诗作都有亵渎神祇的特质,对神祇的敬拜未能遏止这种倾向。这也不像十字架的圣约翰所写的诗,或印度歌颂牧牛神讫里什纳追求牧牛女拉达的那种爱,称不上是宗教的或神秘主义的情欲诗。何况,情欲并不是唯一的主题,也有许多作品是探讨大自然及自然界的现象、日常生活的喜悦与痛苦,以及死亡。

维狄亚卡拉的《宝典》(*Treasury*)中收录了一千七百二十八首诗,数量不及《帕拉坦选集》。这两本选集的雷同处令人惊讶:简洁精炼、反讽与淫荡、主题包罗万象并注意特殊的细节、死神降临及

因死亡所激发的幽默或恐惧，亲昵与诡计，无止尽的周而复始及突发的意外。每首诗都是一幅高妙的工笔画，笔触鲜活，栩栩如生，有如一种语言的浮雕。一种会令人低回、欢笑及深思的诗。

古典的梵文短诗，就如希腊文及拉丁文诗，是一种机智短诗(epigram)。这个词，无论如今我们的字典如何定义，都不只是指简短、有讽刺性或机智的诗。它的意义更为宽广：以短短几行来表达身为人类的戏剧，它的感受、情感、意念。有鉴于此，这些诗虽然是千余年前的作品，却是现代的，它们的现代感是超越年代的。文明诞生、兴盛、湮没；哲学思潮相继出现；铁路取代了马与马车，飞机又取代铁路；弓箭成为步枪，枪枝又成为炸弹……不过人类仍然一如往昔。激情与情感几乎没变。虽然一个公元前五世纪的雅典人或九世纪的中国人会对电话及电视大感错愕，不过他会清楚地了解斯万[26]的嫉妒、德米特里・卡拉马佐夫(Dmitri Karamazov)的无力抗拒诱惑，或康丝坦丝与猎场管理员梅洛斯[27]的销魂蚀骨。人性是放诸四海皆准的，也是跨文化与时代的。这正是若干诗作与书籍之所以能旷世不朽的奥秘。

虽然梵文诗的主要主题之一是肉体的快感，男女间的吸引力，不过这些诗通常是高妙胜于激情。诗人巴伐卡狄维(Bhāvakadevī)的一首四行诗即是个范例。诗人运用政治及军事意象来歌颂女性的乳房：

她的乳房是两个王室兄弟，同等尊贵，

由同样高度往外望，并排齐列，

带着股傲然的硬挺，

统御他们在边疆战役赢来的广袤国境。

情欲与战争结合，就如巩葛拉所云“羽毛铺成的田野，充当爱情的战场”，就与诗一样历史悠久。阿波里奈尔或许会嘲笑巴伐卡狄维所运用的意象，不过他自己也将乳房比喻成榴弹炮：

两道火焰

窜升爆裂

如两个了无拘束的乳房

傲慢地挺起它们的乳头

印度教偏好分类、编目，梵文诗中也有分门别类的写法。女性胴体的每个部位都可以用传统的意象及表达方式来描述，这种不断地重复迫使为少数鉴赏家而写作的诗人创作出更复杂的双关语与俏皮话。这类隐喻与明喻的例子信手拈来：女情人的脸是月亮及它的各种变貌；她的气息是春天的微风；她的眼睛，两尾游鱼；她的颈，一座塔，一根柱子，一茎花梗；她的眉毛，两道弓，两尾蛇；她走路的姿势或许像一头象，或吹过树叶的微风；她的乳房，满溢的

水瓮，或以一道窄径隔开的两座山岭；她的腰像黄蜂，一棵小树，或一头瞪羚；她的臀部，两个足以容下整个宇宙的圆浑球体；她的耻骨，一座林荫苍郁的山岭……这些意象有许多也在西方的诗作中出现，不过没有被那么刻意强调。其他的意象我们的诗人则几乎不曾用过。英格斯在描述一个少女转变成女人时写道："腰变细……上头出现三处褶痕（女性美的象征之一）。腰臀处变得丰腴，romāvalī 也出现了。"英格斯解释："romāvalī 是肚脐上方几英寸的垂直线状体毛，只有在肌肤很白及毛色很黑的女性身上才看得出来，那被视为是一种美的象征。"那也是女性性成熟的象征：

由肚脐，几乎称不上是一条线，

romāvalī 往上延伸，明亮耀眼，

爱情在它的新堡垒间

竖立的旗杆

——拉达哈坎卓（Ladahacandra）

几页之后——不过这几页代表几个世纪——一位无名诗人响应道：

一茎坚实的花梗，romāvalī 支撑

两朵绽开的莲花：她结实的乳房。

两只蜂：她深色的乳头，以此为家。

这些花诉说着她展现于外的曲线下

隐藏的宝藏。

古典诗的某些美使我想起文艺复兴时代的诗人，例如塔索，描述如音乐般的线条所组成的完美五官的精彩诗篇，变成雕像与姿势。同样喜好丰腴的体态，虽然这种雷同无法掩盖精神上的极大差异。例如，经常在塔索与他当代诗人的作品中出现的情感——忧郁，就不曾出现在梵文诗中。La chair est triste（肉体是忧伤的）……而在印度诗中，则有我们所罕见的一种感受：飘飘欲仙，身体在这一刻虽然纹丝不动，感觉却像在摇晃，被一种极度的喜悦所笼罩，进入如醉如痴的状态。诗变成一具装饰着珠宝的赤裸裸身躯，被征服而躺下。飘飘欲仙是一股气味，一闪即逝。那也是蜕变的原动力：男性躯体因纵欲而虚弱，变成女性躯体；而女性躯体因受情欲刺激，像老虎般耀武扬威地跳跃。男女性别的转换使情欲的战役更为暧昧：牧牛神讫里什纳有时候像一个少女，而优雅的女神芭梵悌在转瞬间变成恐怖的湿婆神妃难近母。在一本献给毕汉纳（Bilhana，十一世纪？）的诗选中，可以读到以下诗句：

即使现在，

我仍记得我爱人的容颜：

当她卖力

扮演男人的角色时

金耳环

掠过她的脸颊，

她费劲地做

有节奏的扭动

淋漓汗珠

如珍珠[28]。

做爱时男女角色倒错是个屡见不鲜的主题。为免沦于单论，诗人诉诸暗示，意在言外，就如以下这首诗中，首饰的声音与静默有一段激情的对话：

踝镯静止时，

耳环与项链锵然作响；

当男人疲惫时，

他意志坚决的爱人替他代劳。

依照佛洛依德的理论，迦梨陀娑、阿马鲁，以及其他诗人所描述的那种暧昧的情欲游戏并不是性别倒错，而是前戏。而且，与希腊及罗马的古典文学不同，同性恋在印度诗的传统中几乎不曾出

现过。印度诗也没有罪恶感的观念，或违犯道德规范的意识。西方的情欲诗自十八世纪末起大都关注于是否违犯道德规范，这与印度诗大异其趣。巴塔耶(Bataille)强调，情欲基本上是一种罪恶：印度教的情欲艺术证明他是错的。那不是一种法律规范而是一面折扇：展开，折合，再展开，彻底展现各种程度的快感。这是一种不知性虐待为何物的艺术及诗艺。(然而，抓痕在印度的性爱中有象征性的功能：在《爱经》中就列举了性爱的各种肉体象征：指甲痕及齿痕，并详加整理)。要了解现代西方文学与印度教的印度文学之差野，只须对照巴塔耶的作品与基虚堤沙(Kishitisa)这首在字句与情欲上都极精炼的诗即可：

> 我何时能再看到她结实丰腴的大腿，
>
> 守身如玉地夹紧，两腿相贴，
>
> 然后张开，臣服于情欲，
>
> 随着锦衣宽、罗带解，赫然显现，
>
> 我的指甲痕，犹然润湿，
>
> 如一座秘密宝库上的蜡封。

《帕拉坦选集》中一个层出不穷的母题是照亮情侣卧房的摇曳灯火。梵文诗中也有同样的母题。以下这首诗将涅槃(nirvāna)，也就是生命之火熄灭这种宗教思想，与明亮的灯火熄灭巧妙地结

合，尤其令我爱不释手：

爱的灯火几乎已近涅槃

不过它想看这两人在做这件事时

会做些什么：好奇，它伸长脖子

一看之下，噗然喷出一缕烟

语带幽默描绘视觉意象的诗，例如以下这首诗中，女性向闺友透露强烈的情欲夹杂着手足无措：

在床边

结自行松开，

而带子系不紧

长袍就滑落到我腰际。

我的朋友，我只知道这些：我在他怀中

我记不得谁是谁

或我们做了什么或怎么做。

——维卡坦尼汤巴（Vikatanitambā）

在其他诗作中，对青春期的性冲动矛盾有精辟的见解，例如以下这首迦梨陀婆精彩的四行诗：

欲望促使她迎上前，

不信任感又使她打退堂鼓；

丝质旗帜，飘动，垂垮，

在风中时而卷起时而飞扬。

另一个常见的母题，是以简单几笔勾勒出一个少女发现她已成为女人的那一刻。一个女孩在河中或湖中出浴是举世皆有的主题，以下这首诗强烈而明确地描述性征的显现：

她甩动头发

在凌乱的鬈发中

明亮的水珠闪闪发光。

她两臂交叉，端详

逐渐鲜嫩的乳房。

一片衣料黏附在她大腿，半透明。

略一弯身，匆匆瞥视

河岸，她走出水中。

——波札戴瓦(Bhojya-Deva)

除了对少女肉体美的惊艳外，还有以下这种巧妙的性诱惑：

旅人，加快步伐，上路吧：

林中全是野兽出没，

蛇、象、老虎、野猪，

夕阳西下，你那么年轻就独行。

我无法让你留宿，

因为我是个少女，不是任何人的家。

诗人鲁卓塔(Rudrata)以一首更露骨的诗来响应这种拐弯抹角的诱惑：

我的老母亲就睡在这里，

这是我父亲，比最老的老人还老，

这里，像一颗石头，是女佣睡的，

我睡在这里，我不知违犯了什么罪

使我这些日子来，丈夫不在，独守空闺……

少妇这么告诉旅人。

除了激情游戏与性的喜剧外，还有日常生活点滴。这些诗与我们自己生活中的若干情况之雷同，令我们吃惊。其中一例是这个农妇半诙谐半愤慨地对家务操劳所咏叹的悲歌：

谈起补破衣

我可是举世无匹。

我最擅长

用一丁点调味料做出美味料理。

我是人妻。

——维拉(Vīra)

学校老师的命运与贫苦人家的妻子一样乖舛。以下这首诗，或许也可充当今日某所偏远大学的教授痛心又轻蔑的表白：

我没戴过如秋月般

金黄的手镯；

我不曾品尝过羞涩娇嫩的少女

嘴唇的滋味；

无论舞文或比武，

我都不曾赢得不朽声望：

我在残破的大学浪掷时光，

教导无礼、恶毒的男生。

一种很明显是物质的及写实的，甚至是唯物的诗——摇曳的灯火可以经由像涅槃这种神圣的观念来获得解脱这种反讽——在

某些时刻会变成一种冷静的悲观主义。一种可怕的写实主义：真正的解脱，印度教文明的理想，只有在死亡中才能找到：

他横渡欲望之河
而今，对痛苦与喜悦无动于衷，
终于涤净污秽的思想，
阖着眼登极乐之境。
——谁，在哪里？
——你看不见他吗？
裹尸布中那具年迈松垮的尸体。

印度诗中对大自然的感受相当鲜活。自然界是令人惊叹的泉源，也可以是警世诗的场景：

既没雷鸣也没冰雹，
未见闪电乍现，
也无狂风大作：
这密布的浓云只是下雨。

自然界中不断地在搏斗。在丛林中、山岭里、沙漠中，成群结队的猛兽，例如蛇与老虎，以及同样恐怖的超自然生物：食人魔、巨

人、怪物。然而，其中也有树木，恬静及亲切的力量之象征：

在无情的烈阳下
它替其他生物遮荫，
让其他生物吃它的果实。
一个好人就像一棵树。

虽然古印度的诗人不知道出版社为何物，也不知道什么叫知名度或畅销书，但他们对文坛间的较劲（或者反讽）并不陌生：

迦梨陀娑和其他诗人？
嗐，我们也是诗人。
银河与原子
都是物质：两者都存在。
——讫里什纳巴塔(Krishnabhatta)

名气是很难捉摸的，诗人总是既想追求又加以鄙视：

“你是谁？”
“名气。”
“你住在哪里？”

“我四处漂泊。”

“你的朋友，

口才、财富、美貌呢？”

“口才住在婆罗门的口中，

财富睡在毗湿奴的怀中，

美貌在月亮的球体中发光。

只有我在这个世上无家可归。”

——奇塔帕(Chittapa)

以下这首诗赞美那种意于言外的诗，赞美那种欲言又止的暗示：

美并不在于

言词怎么说

而在于如何不说而尽在不言中：

不是赤裸裸，而是透过一层纱，

使乳房更撩人遐思。

——伐兰纳(Vallana)

而自信或期盼会有一个未来的读者，那个与我们有如双胞胎的心灵，会使我们免于目前这种不公平的待遇，这种想法在所有诗

人及作家，无论东方或西方，都是相同的：

仗着他们的规则与教条，

许多人贬诋我的诗。

我不是为他们而写，

而是为那个心灵，我的孪生兄弟，

他明天会诞生。

时间很长，世界很广。

——巴伐布提(Bhavabhūti)

我们由这些例子中可看出，古印度的诗人和我们虽然隔了几世纪，在语言、风俗、信仰上也是南辕北辙，但在很多方面有如我们当代人。一个二十世纪末的年轻诗人，也可能写出以下这首法称的诗：

后无来者，前无古人。

先人清出的小径已封闭。

而另一条路径，每个人的路径，

好走又宽广，哪里也到不了。

我独自寻找自己的路。

印度诗是情欲的、讽刺的、哲学的，也是诗意盎然的，是一种诗评：一首歌以及对歌的沉思。梵文诗和所有语言的诗传统一样，也有它的弱点：形式主义，喜好无益的错综复杂、重复，以及有软弱的倾向。最后这一点，无论是在道德上或在美学上，在西方都被视为是一种缺点。古代的修辞学家警告诗人及演说家，不要运用太过雕琢及矫饰的风格，他们称之为亚洲式（Asiatic）。如果我们想到像十三世纪的胜天[29]所写的名诗《牧牛之歌》（ītā-Govinda）中的某些内容，就会觉得这种批评似乎是持平之论。那首诗我读过几次，分别是法文与英文的不同译本；在一开始的光鲜耀眼之后，结果总是觉得乏味厌倦。不只是结构松散，也是过度的美学形式主义：受到严格规矩的艺术所左右的情诗（牧牛神讫里什纳与拉达间的私情与神圣的爱）。激情变成芭蕾。我明白我的评语如此严苛，不是基于那首诗的完美，它的完美是毋庸置疑的，而是基于它所属的文类。那对我而言似乎比十六及十七世纪的田园小说还要遥远。（塞万提斯[30]取笑这种小说，不过他自己也写了一本）。《牧牛之歌》是一首抒情诗，也是叙事诗，借着一连串的叙唱调来述说一则情欲与宗教的故事，每段叙唱调之后都跟着一段格律不同的歌。这些歌有不同的旋律（rāga）。是一种结合音乐与抒情诗及叙事诗的形式。难怪这首诗及它无数的仿效者会孕育出一种生动的文类：具体而微地描述牧牛神与牧牛女的爱。

那首诗的结构极其复杂，不只是因为音乐与文字间的关系，也

是因为胜天所用的音步，以及他经常使用头韵、押韵，以及隐喻。依照学者的说法，胜天模仿迦梨陀娑的地方不止一端。同时，《牧牛之歌》中也出现平民百姓的元素，这对古典诗而言是创举，古典诗原本只为少数人而写；这说明了这首诗为何会风行一时及有无数模仿者。这种文类在形式达登峰造极时，会使人想起意大利的中世纪情歌(madrigal)，以及由蒙堤瓦帝(Monteverdi)谱成曲的塔索的诗。不过意大利情歌很短，而且完全是抒情的，而胜天的长诗则较具戏剧性与叙事性。那是一种抒情的戏剧。芭芭拉·史托勒·米勒所译的那首诗令人激赏，她在饶富趣味的译序中说，那些歌，节奏的结构复杂，"塑造出一种用语言装饰的美感外貌，使人不由得将之与布班尼虚瓦(Bhubaneshwar)或卡久拉荷的神殿精雕细琢的外观相提并论[31]。这种说法相当中肯：梵文诗是情绪上的，也是可触摸的，会使人联想起雕像的可塑性。文字像身体，像雕像与浮雕上的形象，既看得见也可触摸。

胜天那首诗是梵文传统诗中最后一篇杰作。同时，它也是开启另一种方言诗传统的滥觞。十四世纪末，印度北部及孟加拉出现许多诗人，歌颂牧牛神对牧牛女的爱，结合宗教的虔诚和强烈的情欲，相关的音乐及绘画或版画也同时出现。这些诗人全都比胜天具有自发性而且直率，其中人才辈出，例如维戴亚帕提(Vidyāpati)、强狄·达斯(ChandlīDās)、公主诗人密拉·白(Mīrā Bāī)，以及索尔·达斯(Sur Dās)。胜天固然值得尊敬，不过这

些诗人却有他无法迄及的成就：他们让我们痴迷，使我们感动。依据亚契(W. G. Archer)的说法，胜天的后继者并未盲目跟随他，他们的主题不只是牧牛神讫里什纳与拉达的别离，而是他们的整个恋爱史。再者，他们"徜徉于他们各个时期的性爱，让每则事件都接受快乐的分析"。

不难理解这些诗人会快乐地分析这些插曲，以及听众在听到时的快乐：这种爱中有激情与颠覆的成分。拉达已是罗敷有夫，而且出身寒微(她替她的村落牧牛)；牧牛神讫里什纳是王子也是神祇。这颠覆了社会制度，而且跨越了阻隔在人类与神祇间的鸿沟。许多插曲，例如牧牛神试着伪装成卖花人或医生，溜进拉达家中时，会惹来听众哄堂大笑。其他插曲则较为暧昧：有一幕是牧牛神穿著拉达的衣服，而她则穿著她神界爱人的衣服。还有一则插曲是拉达在河中沐浴时，牧牛神现身让她大吃一惊。情欲苏醒令人难忘的一幕：拉达惊喜交加地发现在衬衫底下，她的乳头挺立着。双重的惊讶：牧牛神使正在沐浴的拉达吃了一惊，她也为发现了自己的身体而吃惊。

注释：

① 拉格(Rāga)，印度传统音乐的一种旋律。

② 哥伦布发现美洲大陆之前的墨西哥也发现了零，不过结果却截然不同：它只是计算法中的数字，不包括在宗教哲学中。——作者注

③ 巴闪(A. L. Basham)译，收录于《印度奇观》(*The Wonder That*

Was India)，纽约麦克米兰(Macmillan)出版社，一九五四年。——作者注

④ The Subhasitaratnakosa，维狄亚卡拉编纂，柯沙比(D. D. Kosambi)及果卡拉(V. V. Gokhala)编辑，哈佛东方文库(Harvard Oriental Series)第四十二册，美国麻州剑桥出版社，一九五七年出版。英文版是《梵文宫廷诗选》(*An Anthology of Sanskrit Court Poetry*)，由英格斯(Daniel H. H. Ingalls)翻译，哈佛东方文库第四十四册，美国麻州剑桥出版社，一九六五年出版。——作者注

⑤ 圣德蕾莎(St. Teresa)，一五一五～一五八二，西班牙 Our Lady of Mt. Carmel 教派的修女。

⑥ 罗培·维加(Lope de Vega)，一五六二～一六三五，西班牙剧作家与诗人，作剧本一千八百部，存世近五百部，还著有长诗《安赫利卡的美丽》、长篇小说《阿卡迪亚》等。

⑦ 阿果特·巩葛拉(Argote Góngora)，一五六一～一六二七，西班牙诗人，著名流派"巩葛拉主义"创始人。

⑧ 法称(Dharmakīrti)，活动时期为七世纪，印度佛教哲学家和论理学家。

⑨ 亚奈克里昂(Anacreon)，公元前五七〇? ～四八〇?，古希腊宫廷作家，尤其擅长情诗与饮酒歌。

⑩ 奥维德(Ovid)，公元前四三～公元一七，古罗马诗人，代表作为长诗《变形记》，其他重要作品还有《爱的艺术》、《岁时记》、《哀歌》等。

⑪ 亚历山大格式诗(Alexandrine poetry)，以抑扬格六音步为一行。

⑫ 佛雷里克·席列格(Friedrich von Schlegel),一七七二～一八二九,德国诗人,哲学家。

⑬ 迦梨陀娑(Kālidāsa),四至五世纪时印度笈多王朝诗人、剧作家,梵文古典文学代表作家之一,传世的作品有叙事长诗《罗怙世系》、《鸠摩罗出世》,剧作《沙恭达罗》等。

⑭ 马拉美(Mallarmé,一八四二～一八九八,法国诗人,象征派代表,主要著作有诗篇《牧神午后》、诗剧片断《埃罗提亚德》等。

⑮ 塔索(Tasso),一五四四～一五九五,意大利文艺复兴后期诗人,主要作品有牧歌剧《阿明达》、史诗《被解放的耶路撒冷》及理论著作《论诗的艺术》等。

⑯ 亚里欧斯托(Ariosto),一四七三～一五三三,意大利诗人,代表作为长篇传奇叙事诗《疯狂的奥兰多》。

⑰ 波利菲马斯(Polyphemus),独眼巨人族的酋长,被尤利西斯将独眼也弄瞎。

⑱ 费顿(Phaeton)是太阳神阿波罗之子,获阿波罗允许驾驶太阳一日,结果因太接近地球差点地球焚毁,因而被天神宙斯以电光击毙。

⑲ 奈瓦尔(Nerval),一八〇八～一八五五,法国文学中最早的象征派与现实主义诗人之一。他曾将歌德的《浮士德》译成法语,并用霍夫曼的笔法写了一部故事集《光荣之手》,《东方游记》则是他最优秀的作品。

⑳ 《剌帕西尼的女儿》,由窦加特(Sebastian Doggart)翻译,纽约马西里欧(Marsilio)出版社,一九九六年出版。——作者注

㉑ 雷斯提夫·布烈东(Restif de la Bretonne),即 Nicolas Edme

Restif，一七三四～一八〇六，法国多产小说家，他的作品以生动细致地描写十八世纪法国丑恶的社会生活著称。

㉒ 萨德(Marquis de Sade)，一七四〇～一八一四，法国小说家，以写性暴力、性虐待闻名，自己也因性暴力罪而入狱十余年。

㉓ 拉克洛(Pierre Choderlos de Laclos)，一七四一～一八〇三，法国作家，拿破仑麾下的将军，代表作为《危险的交往》。

㉔ 婆利睹梨诃利(Bhārtrihāri)，五七〇？～六五一？印度教哲学家、诗人、语法学家，所著《词学》是一部论述语言哲学的重要著作，并使他在印度思想界声不二论派中的声誉永久不衰。

㉕ 菩萨(Bodhisattva)，已获般若且为了度别人而延迟涅槃的高僧。

㉖ 斯万(Charles Swann)，普鲁斯特的小说《追忆似水年华》中的主要人物。

㉗ 康丝坦丝(Constance)与梅洛斯(Mellors)，D. H. 劳伦斯的小说《查泰莱夫人的情人》中的主要人物。

㉘ 收录在《隐士与爱情的贼》(*The Hermit and the Love-thief*，纽约哥伦比亚大学出版社，一九七八年出版)，芭芭拉・史托勒・米勒英译。——作者注

㉙ 胜天(Jayadeva)，活动时期十二世纪后期，著名梵文诗《牧牛之歌》的作者，是婆罗门薄耶吠陀的儿子。

㉚ 塞万提斯(Cervantes)，一五四七～一六一六，西班牙小说家，《堂吉诃德》的作者。

㉛ 《黑天神情歌：胜天的〈牧牛之歌〉》(*Love Song of the Dark*

Lord: *Jayadeva's Gitagovinda*),芭芭拉·史托勒·米勒编译,纽约哥伦比亚大学出版社,一九七七年出版。——作者注

㉜ W. G. 亚契所著,《印度绘画与诗中的牧牛神讫里什纳之恋》(*The Loves of Krishna in Indian Painting and Poetry*),纽约葛洛夫(Grove)出版社,一九五八年出版。——作者注

禁欲与长寿

印度教的情欲源远流长，我们在《爱经》及其他典籍中也可看出，它和中国或阿拉伯，以及欧洲的性爱都截然不同。我曾写过一本小书探讨这个主题，在此就毋庸赘述①。与纵情声色背道而驰的是清心寡欲。诗人婆利睹梨诃利(七世纪?)以无人能及的洗炼文采写道：

何苦徒费唇舌?

光是两个世界就值得人奉献。

美女的青春因沉甸甸的乳房而疲惫

醉意醺然地热中运动，

或寄情山林……②

对性爱欢愉的欲望，或隐居山林的隐士对由轮回的枷锁中解

脱的期盼。印度教与基督教在禁欲上的差别，甚至比两者的情欲之差别还显著。西方情欲的关键词是犯诫——我指的是现代西方，由十八世纪迄今，那是要维系道德及心理的秩序。对印度教而言，关键词是欢愉。同样地，基督教的禁欲中心思想是赎罪；在印度，禁欲是解脱。这两个不同的字眼包括了今生与来世、肉体及灵魂。两者都指向所谓的“至善”（supreme good），不过相同处也仅止于此：赎罪与解脱是由同一个点——人类悲惨的困境——背道而驰的两条路径。我们要了解这种歧异，便应该先界定禁欲在印度与西方的道德及宗教传统中的地位。两者施行方式相同，但它们的宗教及哲学基础，它们的意义与目标，都迥然不同。

基督教对清心寡欲的热中不是源自圣经，而是希腊哲学，尤其是柏拉图思想。在《创世记》及《旧约》的其他篇章中，并未谴责自然以及肉体。《圣经》谴责的是通奸、乱伦、性交中断法、同性恋，以及依照希伯来人的道德标准是不正常，或甚至是亵渎的其他性接触之形式。上述的后几项大体上属于是纵欲，通常是源自于对繁殖力的崇拜，犹太思想认为那会沦入多神论。它们被视为是宗教的背离，恢复古代的偶像崇拜。各篇《福音书》都未谴责性爱或肉体。

然而，教会的长老及中世纪的经院学者采纳了希腊哲学传统中对肉体直率而明确的谴责。人类是肉体与灵魂的结合这种概念是很自然的结果，肉体会腐败，灵魂则不朽。区隔灵魂与肉体并不

是希腊固有的观念，这与一般人的认知正好相反；它是舶来品，例如，在荷马的作品中就不曾出现。苏格拉底之前的若干哲学家曾经有这种观念，例如，毕达哥拉斯[3]、恩帕多克力斯[4]；后来柏拉图在《菲多》(*Phaedo*)及《斐德罗》(*Phaedrus*)中一些令人难忘的段落里，以强硬果决的语气使这种观念重新复苏，使其更精确，并加以有系统的整理。即使在《会饮》(*Symposium*)中，对美丽胴体的冥想也只是通往至善之境的阶梯中的一级：形式、原型、观念。在《斐多》中，灵魂，躯壳的囚犯，回想起了它的前世置身于其他不朽灵魂间；在《法律》(*Laws*)中，肉体遭到谴责。亚里斯多德不似他的老师那么严格，他相信一个智者可以追求的至高无上的快乐是脱离肉体的激情，冥想星辰的运转、宇宙秩序的影像。普洛丁和他的门徒把柏拉图式的清规推展最到极端。

基督教宣扬神化身为人，以及死而复活，这种教义对诺斯替教派(Gnostics)以及新柏拉图学派而言都是令人不耻的。圣奥斯丁警告我们，基督教的信仰不是摩尼教(Manichean)。然而，神学家与教会最后还是采纳了对肉体的谴责。即使是某些基督教哲学家，例如欧里金(Origen)，也夸大了柏拉图的批评。不难理解教会为何会采纳这种对肉体的否定——虽然没有全盘接收，还稍有保留。从一开始，也就是说，由圣保罗(St. Paul)起，基督教的对话者就不是异教的多神论，而是希腊哲学，它相信一种天人合一的原则，而且精心发展出一套远较犹太一神论更丰富的形上学与伦理

学。教会长老们面对一桩重责大任：如果不能藉助希腊哲学的术语与概念，要如何解释，甚至要如何去想象，一个单一的造物主既是一个人也是一种非关个人的原则？或者，换个方式说：如何将亚里斯多德的“不动的移动者”(Unmoved Mover)或普洛丁的“太一”(Unity)这种学说及特质运用到基督教的上帝身上？他们必须在哲学的“神”(Being)与《福音书》中的“上帝”(God)之间搭造一座桥梁。那是一项为时数世纪的重任，最后由圣托马斯·阿奎那完成。斯多噶学派的伦理学，以及不朽的灵魂与终会腐败的躯壳间必要的区别也是如此。若没有这种区别，基督化身为人或基督的救赎将无法找到一套哲学基础。基督要救赎谁？人，一种不朽的灵魂已被原罪玷污的生物。不过，人是由灵魂与肉体结合而成。就这一点而言，柏拉图主义只算是部分胜利。尸体复活的教义并不谴责肉体：它将之转换，并确实救了它，使它不朽。

基督教如果不是为了两种概念，或许不会采纳柏拉图的悲观主义，这两种概念虽然不曾出现在希腊与罗马传统中，却是基督教对肉体的态度的真正来源：其一是对独一无二的上帝、宇宙造物主的信仰，其二是原罪的观念。这两种概念是犹太教与基督教的脊柱，也是两种宗教的共通点。在《创世纪》的故事中，上帝用最原始的泥土制造男人，并用男人的一根肋骨制造他的伴侣。用材料创造，就如用木头或石头雕刻。亚当是泥土做的，而夏娃是“(他的)骨头与(他的)肌肉”做的。”神的第一座托管地将会果实累累，开始

繁衍。耶和华不但没有谴责肉体，还强化它的繁殖力。亚当与夏娃不像柏拉图在《蒂迈欧》(*Timaeus*)所描述的灵魂，蒂迈欧由天外天降落，穿越天空，接受各颗行星幸运与不幸的影响，化身为一具会遭遇疾病、意外、激情、死亡的躯壳。亚当与夏娃是泥土做的肉体，经由上帝的气息而有了生气。他们的罪不是性的结合——繁衍是他们的天职——而是违抗神旨。

在伊甸园中，有两棵树，生命之树与分辨善恶的智能之树。第一棵树的果实是永生的食物，亚当与夏娃住在上帝的花园中，将不知死亡为何物。而另一棵树，上帝明令禁止他们吃它的果实。一种奇怪的禁令，因为那是无上智能的果实，吃了之后会像上帝一样。至少，蛇是这么告诉夏娃的。这段充满争议性的文字(《创世纪》第三章)有很多种诠释：蛇是否欺骗了夏娃？如果它撒谎，上帝为何称呼那棵致命的树为"分辨善恶的智能"？无论我们如何诠释，亚当与夏娃最后还是吃了那果实，也被上帝逐出伊甸园。他们是错在未能顺从神旨。不过这个错误的根源更为严重：他们更喜欢自己。他们的罪过是不爱他们的创造者上帝，反而爱他们自己，而且想要当上帝。人类与天使一样自由，而且像天使一样，滥用他们的自由：他们想将自己神格化；他们模仿撒旦和他的宿主。这种观念就是对喜爱肉体的谴责。不过基督教对肉体的谴责不像对肉体过度喜爱的谴责这么强烈。只爱一个肉体，是人爱他自己并忘了神和其他人类的方式之一。柏拉图对肉体的谴责是强化原罪的

观念：这种生物可耻地更爱他自己。人类真正的偶像是人类自己。

依照印度教的观点，《创世纪》的故事毫无意义。除了其中有一些内容语焉不详外，还有一种观念让印度教传统很难接受：一个造物主的观念。世界及人类的起源这个问题出现在《梨俱吠陀》中，不过我们也知道，答案则是另一个问题。一般而言，印度教圣典认为宇宙是神秘及非个人的法律运作的结果。有些教条记载时间(kāla)或欲望(kāma)——一种宇宙意志，类似叔本华的理论——是"是推动宇宙变化的力量。"《阿闼婆吠陀》中有一节(第十九章第五十三节)说："时间创造了万物之主，普拉札帕堤(Prajapati)"，也就是造物主⑤。由吠陀时代起，宗教思想就知道一个天人合一的原则，《奥义书》中称之为"梵天"(brahman)，宇宙的本质，那与"灵魂"(ātman，"本我")，人的本质相同。然而他们不曾由此原则推论有一个创造世界及人类的造物主存在。真正神圣的不是一个神，而是创造力以及宇宙的源始。原罪，第一次忤逆神意的结果，也是人类对自己可耻的爱以及他对其他人类的漠不关心，这种观念对印度传统而言是匪夷所思的——宇宙不是被创造的，因此没有上帝，没有命令，没有抗命。

印度的神祇，就如希腊及罗马的神祇，是"性致勃勃"的。他们的神力之一是强大的生殖力，让他们得以永不止息地与各种生物交媾，产生新的个体和物种。宇宙的活动有时被视为是一种庞大的神的交媾。神话故事是神、女神，以及他们英勇的后代之间的交

媾与斗争的故事。圣经中的上帝是一个中性的神，与宙斯(Zeus)及毗湿奴、维纳斯及阿狄堤(Aditi)截然不同，他们都不断在找另一个爱侣。在一个诸神与女神常年都在发情的传统中，实在不可能谴责性爱，除非像希腊的情况，哲学先批判神话以及众神。不过印度没有詹诺范尼兹⑥这样的哲学家；正好相反，印度哲学一向仰赖宗教；那是一种诠释，不是批判。当它与宗教决裂时，目的是为了寻找一种新的宗教：佛教。经文里，在宇宙的各种创造力中，经常强调性欲。我们在《阿闼婆吠陀》中可读到："欲望是最先诞生的；神或(已往生的)祖先或人类都不能与他匹敌：(他是)举世无匹，最强大的。"(第九章第二节)在另一首赞美诗中："欲望由源始就出现，那是思想的第一粒种籽。"(第十九章第五十二节)。在像印度教这种传统中谴责肉体及人类的性行为，就如谴责诸神与女神这些强大宇宙性能力的象征。印度教的禁欲主义必有其他源头。

性爱的欢愉本身是很珍贵的。对印度教而言，那是人类的四大目标之一。欲望除了是一种宇宙力，是宇宙运动的推力之一，它本身也是一个神祇，类似希腊的爱神爱诺斯⑦。欲望是一个神祇，因为它有最纯洁、最活跃的形式，是神圣的精力：它推动人类及整个自然界。将性视为宇宙精力及将肉体视为创造力储存所的观念，是禁欲的原因之一，或许也是最古老的原因。肉体就像大自然，是孕育生命的生命：泥土中的种籽，子宫内的精液。人体不只

储存生命，也将它的精力转换成思想，再将思想转换成力量。禁欲一开始是充当储存生命力及活力的一种修行。那是长寿的秘诀，依照某些人的说法，也是永生之法门。这是瑜伽及密咒本续派的基本观念，也是道教的中心思想⑧。生命是精力，是肉体及心灵力量；性是力量也是一种孕育生命的力量；肉体是性能力的泉源也因此是精力的泉源。保留精液（bidu），加以珍惜并将之转化成心灵的活力，就是坐拥了大自然及超自然的力量（siddhi，成就，或音译悉地）。女性的性分泌物（rajas）亦是如此。密咒本续派的经典中有一段说道："精液是湿婆神，女性分泌物是铄乞底女神（Shakti，湿婆神的妻子）；精液是月亮，女性分泌物是太阳。"因此，虽然欢愉是人类追求的目标之一，智者却摒除它，寻求禁欲之道及独居冥想。欢愉很令人向往但有限；它无法使我们免于死亡，或让我们得以免于再落入六道轮回中。禁欲可养精蓄锐以面对更大的战役——挣脱轮回的锁链。

注释：

① 《联结与分离》，蓝恩英译，纽约维京出版社，一九七四年出版。——作者注

② 芭芭拉·史托勒·米勒英译，节录自《婆利睹梨诃利：诗集》（*Bhārtrihāri*：*Poems*），纽约哥伦比亚大学出版社，一九六七年出版。——作者注

③ 毕达哥拉斯（Pythagoras），公元前五八二？～五〇〇？，希腊哲

学家与数学家。

④ 恩帕多克力斯(Empedocles),公元前四九〇? ~四三〇?,希腊哲学家与政治家。

⑤ 参阅艾洁顿(Franklin Edgerton),《印度哲学的起源》(*The Beginnings of Indian Philosophy*),美国麻州剑桥市哈佛大学出版社,一九六五年出版(此书共收录了《梨俱吠陀》、《阿闼婆吠陀》、《奥义书》、《摩诃婆罗多》等作品)。——作者注

⑥ 詹诺范尼兹(Xenophanes),公元前五七〇? ~四八〇?,希腊哲学家。

⑦ 爱诺斯(Eros),希腊神话的爱神,相当于罗马神话的丘比特。

⑧ 参阅《联结与分离》。——作者注

解脱的批判

依照印度的传统伦理学，人类生活有四大目标：义（artha，正义、意义）、欲（kama，或音译迦摩）、法（dharma，或音译达摩），以及解脱（moksha，或 mukti）。“义”指的是世俗的名利；“欲”是属欢愉与性生活的领域，控制它的不是私利而是欲望；“法”包括较高层次的生活：义务、道德，以及规范个人在家庭、种姓、社会中行为的原则；“解脱”是由生存的锁链中解脱，挣脱无止尽的轮回转世及它一成不变的禁戒。

诞生，交媾，然后死亡。

如此而已，如此而已，如此而已，如此而已，

诞生，交媾，然后死亡[①]。

四项目标都是同等的，不过在价值上欢愉胜于名利、义务胜于

欢愉，而解脱则胜于其他三者。追求解脱的人不会将他的肉体视为一种障碍，而是一种工具。禁欲的修行，即使是最严苛的方式，也是对肉体循序渐进的控制。瑜伽的信徒不追求灵魂与肉体分离，类似柏拉图学派的神秘主义；他要的是将之转化成解脱的武器。或者，说得更精确点：转化成一张弹簧垫，将他弹入“绝对者”之林。禁欲主义的各种风貌中，一个极端与性爱相同，另一个极端与体育相同。“解脱”是人类悲惨的困境及其成因大胆的解决之道。印度教与佛教对我们的基本困境和基督教看法一致，不过他们对困境的成因的解释则截然不同。它可以归纳为两个词：轮回(samsāra)，以及业(karma，或音译羯磨)。这两个词在印度宗教思想中的地位，就如基督教的“原罪”。基督教的三合一：创造天地、原罪、救赎。印度教的三合一：轮回、业、解脱。

道德生活是由每个个人的“法”所控制，依照他的种姓及个性而定。这个词很难定义，它是希腊或罗马或现代所谓的“德性”，不过那也意味着道德规范、规矩的行为，以及神的戒律。对佛教徒而言，“法”就是教义本身，也因此涵义甚广：不只是佛教不同的形式(例如小乘佛教、大乘佛教、密咒本续派)，也包括不同语言的圣典(巴利语、梵文、中文、西藏文，等等)。然而这个词并非不精确，因为其中包括了各种信仰的核心，各种教派都奉行的，也就是佛教的本髓[②]。因此“法”是教义，生活的理想、道德规范、正当的行为与思想。在《薄伽梵歌》中牧牛神向有修解释，“法”最高贵及最纯洁

的表现，就是不求回报的行为，因为那是我们的义务。就某个意义而言，它是康德派哲学的“绝对的义务”(categorical imperative)。不过履行“法”并不能带给我们真正的幸福，只有在由不断转世及死亡的轮回中解脱，才能找到真正的幸福。“法”无法阻挡轮回的巨轮。

笃信轮回转世是印度宗教思想的一个基本信念，印度教、佛教、耆那教都有同样的观念。那不是严格的理性概念；那是一种信条。然而，它被视为不容置疑的事实。轮回涵盖了所有生物，由小虫到神祇。轮回的巨轮是如何推动的？有一部佛典上说：“诸行无常，是生灭法；生灭灭已，寂灭为乐[3]。”也就是说，业带领个人投胎转世。业意指“行为”，不过最重要的是，它也意味着我们行为的结果。我们不是父母的子女，而是我们前世身分的子女。印度教称为“业律”(karmic law)，佛教称为“因果律”(chain of causality)。其理至明：各种行为，就如世间万物，都有一个因，那必是以前发生的。因此业就是每种行为的果，无论是今生、前世，或来世。三种宗教都有这种共同的信念，那是佛教四大真理之一。佛陀在鹿野苑布道时“初转法轮”，也就是说，他说明教义并将之归纳为四大真理。第一大真理是“苦”——受苦与人类困境：“生、老、病、死皆是苦。”第二大真理“集”：苦“出自于渴望，导致转世，也因而带来喜悦与激情及寻求欢愉……对长生不老的渴望，对权力的渴望”。第三大真理“灭”：“完全断绝那种渴望”才能“脱离苦海”。第四大真理

是“道”：要经由通往解脱与涅槃的“八正道”(Eightfold Path)来中止轮回的巨轮。

“解脱”并不是基督教的救赎。没有任何人或灵魂需要救赎：获得解脱的人是由“我执”中解脱，他的本质也成为佛。解脱不是在天国中复活，而是解除使我们困在这个世界及它无意义的轮回之双重宿命：“解脱”使我们脱离造成轮回的业之重担。解脱可以在今生(jīvan-mukti，生命获得解脱)或来生中达成。获得解脱者不再存在于时间中，进入了“绝对”。如此，他知道不朽但不知道时间的持续：“解脱”抹除了昨日、今日、明日的差异，介于这里与那里之间。解脱者生活在一个永恒的现在中，居住在一个可以是任何地方也任何地方都不是的地方。对他而言，永远是处于当下：此地此刻。一切都由一个自由的行为开始：弃绝俗世。在这种否定之后，接着必须是一种持续的、每日的、肯定的行动。那是一种吊诡的行为，因为那是为了达到不活动的状态而从事的活动。为了寻求宁静，必须使肉体违反生理法则，使精神做不可能做到的事：没有思想的思考。精神与肉体不断地互相贯通，觉得自己被思想触碰，而思想被触觉或视觉触碰，一种独自冥想的不动的动作，不断将构思的思绪排除，直至达到一种无法形容的至高无上的幸福：ānanda(“欢喜”)。

“解脱”是意识上的认知，同时也是实践。首先，那是一种知识。不是现代所谓的有学问——学问一般仅止于某种信息，而是

古代所谓的实践(realizing)真理,也就是说,使其既真实又有实际功效,实际加以履行,身体力行。"解脱"是自我认知。要了解自己,必须从事内省并摒除杂念——业与其所带来的一切,热忱、厌恶、怀旧、情爱、自我、个人意识。如此会发现真正的自我是另一种面貌。依照学派与教派的不同,这个自我也有不同的名称:本我(ātman)、有(sat)、神我谛(purusha)。那也是空;那既不是我,也不是你或他或她。那既不是名词也不是代名词。它没有重量、大小、年龄、口味:它只是……"解脱"在实践时是一种禁欲主义,与瑜伽及它的修行息息相关。古印度所有的宗教及哲学都与瑜伽有关。很可能在亚利安人到达之前,瑜伽便已存在于这片次大陆,它也可能是史前萨满仪式及信仰极为精巧而复杂的展现。它的修行与力量(siddhi)的观念密不可分,它也充斥着巫术。再重述一次:"解脱"既古老又精巧,是灵知也是实践,它是既否定也肯定的吊诡状态,否定是因为它将我们由世间及时间的束缚中解脱;肯定是因为"绝对"就是至福。商羯罗说:"解脱是永恒,不过它无法体验任何变迁……它像空气一样是无所不在的,不会改变,自给自足,不是由许多部分组成的:它是个整体……它是梵天(Brahman,自我)。"

解脱是隐士的成就,至福的喜悦是隐居,其他的不曾出现在涉及这个主题的印度经典中。那是与基督教最大的差别之一,也和希腊哲学有相当程度的差异。古印度人热中于艺术与政治学,由考堤亚(Kautilya)的思想即可见一斑,不过他们关心的是权力,如

何获得并保有权力，在印度教哲学传统中完全没有社会公义这种观念。有人辩称“法”的观念可弥补这种缺失，但我歉难苟同：“法”是一种道德，不是政治。基督教的理想与此之差异更有如天壤之别：对一个基督徒而言，要拯救自己就得进天国（天堂的国度，Kingdom of Heaven）。一个国度是由众人组成的实体，而天堂则是品德高尚的圣洁者所居住的完美社会。它与印度教获得解脱的隐居背道而驰。印度教经典中也不曾歌颂公共事务（有一个例外，我稍后再谈），这与希腊、罗马和中国不同。孔子的思想基本上是政治性的；柏拉图与亚里斯多德撰写政治类书籍，他们都把公共事务当成美德与智能的最高途径之一。当然，他们不相信政治是通往智能的道路；更精确地说，他们认为让城市有智能，并将智能转化成行动，就是政治的精髓。就基督教而言，政治与宗教密不可分，也可一言以蔽之：博爱（charity）。

由一开始，基督教思想经由与罗马帝国的互动，历经中世纪，渐渐孕育出印度教与佛教所没有的政治体系。与中国的差别更大——也因此，许多中国知识分子在佛教传入中国时极为愤慨。

神秘主义者或哲学家的冥想生活与政治人物的活跃生活，显然是对立的。然而在我们的哲学传统中，无论是古代、基督教还是现代，都不断在寻求行动与冥想之间的桥梁，中国亦是如此。探讨过这一点之后，必须再补充说明，普洛丁在《因尼兹》（*Enneads*）中讨论完太一、至高（Supreme）后，在结尾处说“受祝福者使他自己

脱离凡尘俗世,开始遗世隐居(第六章第二节)”。隐士凝想着太一,发现那就是他自己:凝想者在他所凝想的思绪之中看到他自己。这是基督教与异教哲学重大的分野。对异教哲学而言,在人与神的对话中,容不下其他人。不过那真的是一种对话吗?希腊哲学的神是自给自足的:它倾听人类的话但不响应;人类凝想它,但它没看到人类。太一、永恒的“形式”(Form)或“不动的移动者”(Unmoved Mover)都不是救赎者。古希腊、罗马都没有救世主或救赎者这种观念。对希腊人与罗马人而言,认识及看到神,是至高无上的幸福,是一种崇高的体验,不过是单向的。印度传统亦是如此(有一个例外):梵天、神我谛,以及其他的实体受到爱戴但没有回报。佛陀呢?他不是神化身为凡人来拯救人类;他是为了教导人类隐居解脱之道而放弃当神的人。

解脱是单向的这一点当然有一些例外,不过不多。我已提过牧牛神讫里什纳,稍后再谈他,不过我首先要简略提一下菩萨。早期的佛教(小乘佛教)敬拜阿罗汉(Arhat),那是一个已入涅槃或得道的智者或圣者(传统上两者合而为一)。他已脱离业的锁链:他是个“绝对者”(Absolute)。阿罗汉是个冥想的隐士。大乘佛教则构想出菩萨,也就是已经成佛但为了协助其他生灵得道,而暂时放弃成佛的高灵。菩萨既不是神,严格说来也不是人类,虽然他们的前世是人。他们是本质为空的实体。也就是说,他们是“非实体”。他们的存在是既矛盾又无法形容的。他们是放弃涅槃的解脱者,

不过他们仍具有已达涅槃者的天眼通。菩萨兼具两种德行：般若(prājña，智能)与慈悲(karunā)，佛学家艾德华·孔睿(Edward Conze)称这两者互相矛盾，也是言之成理。首先，他们已成佛，因为心怀慈悲而暂缓登上极乐仙境。他们是经由隐居获得般若之途成为菩萨，而般若也开启了慈悲之门。般若是慈悲的起源，而非慈悲是般若的起源。佛教并不赞扬"精神贫乏者"。要达到涅槃，光是行善还不够，也必须要获得知识。重要的是体验真理，存在于真理中。佛教的得道与印度教的解脱一样，是一种隐居的体验。菩萨当然是救赎者；他们像我们的圣人一样，发愿要协助凡夫俗子。然而，虽然他们的善行不计其数，但全都是出自于一种心灵上的本质。菩萨不知道真实及单纯的慈悲；他们提供知识的面包和水，不是可以疗饥止渴的真正的面包和水。

"解脱"是一种宗教及哲学的理想。它使追求苦行的崎岖之途的英勇个人得到自由，不过它忽略了自由的一个层面。对西方人而言，自由有政治层次。我们总是在自问，我们与神或我们周围环境的关系之本质为何，是生物的还是社会的？我们是真的自由，还是有条件的自由？那是神的恩典，还是揭露人类奥秘的一种行为？这些问题及类似的问题使我们把自由界定在这个世界上。自由不是一种放弃尘世的理想，而是使这个世间适合人居。这与印度教的解脱正好相反，他们的理想是"绝对"，无条件的，个人的自由有限制，有条件：别人的自由。否则个人的自由会变成一种专制。

印度传统的特质是推测，因而无法将自由想象成一种政治理想或把它与社会结构结合。不仅这种自由与种姓制度不兼容，印度也缺乏具有批判思想的传统。只有在将自由当成全民共享的权利的社会中，最真诚而严厉的批判才能大行其道。批判神祇及投票选举领导人的权利之间的关系，自从雅典推行民主制度起便非常明显。希腊由于采行民主政治，因此有悲剧、喜剧，以及独立思考的哲学。中国虽然也有政治批判，民众却从来不像希腊人般讨论社会的基础。只有在两个发生严重社会危机的时期，哲学与政治的辩论才触及最原始的原则：战国时期，以及第三世纪道教无为而治的哲学盛行时期。一般而言，批评局限于对天子的文武百官的行为之褒贬。中国人从来不怀疑他们的政体：他们是一种社会制度的悍卫者，对他们而言，这套制度反映了天庭的制度。对马克思而言，对天庭的批判就是对人间批判的开始。他并没有错，两种批判在民主政体中是密不可分的。

“解脱”意味着无条件而且绝对的自由。解脱者对他自己及他周围的现实环境有无限的权力：他已到达超凡入圣的境界。他脱离了激情与慈悲、善与恶，他与元素一样无动于衷。印度一向很尊敬弃绝红尘俗世，追求禁欲与冥想生活的苦行僧。不过苦行僧不是一个救赎者，他也不想救赎这个世界：他知道这个世界已受到诅咒。这个世界是幻象及苦。它是时间，瞬间的领域。因此，如果世界已无救了，而且没有人能救他的邻人，则只有隐士能获得解脱。

解脱者既不是基督，也不是普罗米修斯④。然而，我稍早也提过，有一个例外：牧牛神讫里什纳在《薄伽梵歌》中向有修解释的教义。

牧牛神的起源已不可考。他是毗湿奴的第八个化身，不过在之前他是个非亚利安族的神。或许他是一个古印度的文化英雄。他的英勇有点类似赫拉克利斯⑤，不过他在爱情方面也像爱神爱诺斯。他是个天神：如苍穹般又蓝又黑⑥。《薄伽梵歌》是宗教与哲学的诗，穿插在《摩诃婆罗多》这首对话体的伟大史诗中，英雄有修与牧牛神讫里什纳对谈，牧牛神化身为有修的两轮战车的驾驶。

在大战前夕，有修因为懊悔与不祥的预感而踌躇不决。他身为战争王子的"法"使他参战，更何况他师出有名；不过他面对的敌人是他的亲戚：他的表兄弟。杀死他们将违反种姓戒律，罪无可逭。牧牛神用以下让人讶异的话语劝阻他："你为那些你不用为他们哭泣的人而哭，智者既不会为死者哭，也不为生者哭。"然后他阐述人世是虚幻的这种传统教义。使人类行动的不是一场荒诞的游戏而是大自然本身(prakriti，本性)。认为自己会在战役中杀人，以及认为自己会被杀的，都是出于无知。自我既不会诞生，也不会死亡，它是不可毁灭的，也是永恒的：它怎能杀人或被杀？不过如果你仍相信你的对手会死，不要因此而苦恼；死亡是在所难免的。所有生物都是诞生、死亡，然后转世，不过栖身在每具肉体上的自我是不朽的，也是永远不变的。有修困惑地回答："你说知识的瑜伽(Yoga of knowledge，隐居冥想藉以解脱的途径)胜过行动。不

过如今你又说行动是一种幻觉。那你为什么要怂恿我从事这些恐怖的行为?”牧牛神回答:“有一条双重的道路:知识的瑜伽与行动的瑜伽(karma Yoga)。人类不能单凭摒除欲念就得到解脱,行动也可以使人得到解脱。”然后牧牛神进一步向有修阐述教义。

到此为止,牧牛神只局限于肯定行动是不可避免的:诞生及生存就是工作及行动。不过行动如何有正当性,如何能充当通往解脱的途径?牧牛神是创造、维护、毁灭这个世界的天神毗湿奴的一个化身。牧牛神继续说:“对我而言,三界中已没有什么值得完成或获得了;然而,我仍参与行动……如果我不尽我的职责,世界会被毁灭。因此,愚者出于对行动(或对他自己)的眷恋而努力,智者(像我本人)则出于超然无私及协助世界的唯一目标而努力。”博爱?不尽然,牧牛神在此是以维护世界的神祇这个层面发言。不过,维护世界,使其免于陷于混沌与混乱是一回事,要加以改变或救赎则是另一回事:牧牛神的提议确实不是救赎而是维护宇宙秩序。他的目的是向有修显示,一种行为,无论其是非曲直,都会有后果,也会产生业。他又说:“虽然我们都被自己的行为和它们的后果所困,仍有一些行为可以使我们解脱,即我们超然无私从事的行为。”讫里什纳积极游说有修履行他身为战士的义务,即使他会造成死伤无数,只要他能无动于衷地执行并贯彻这项行动。牧牛神的理论是无为的行为(nonaction action),也就是说,一种不会将执行者羁绊住的行为。

牧牛神的说法让人很难不心动，然而我仍感纳闷：谁能执行这样的行为？要如何，在何处执行这样的行为？《薄伽梵歌》中的英雄是双重的英雄：他是战士也是圣人，是行动家也是清静无为的哲学家。牧牛神所鼓吹的行为，只能经由类似隐居修行的解脱之灵修才可望达成——借着彻底挣脱将我们困在这尘世的所有羁绊，以及借着摧毁自我与时间的幻觉。我们可以想象那一刻：有修看到有修在一场战役中，知道他既是也不是有修；真正的有修既不是那个参战的战士，也不是那个观战者，而是另一个，没有名字，就只是“是”。同样在那一瞬间，未来已不知所终，时间也消弭于无形：有修已脱离了有修。是谁执行那项行动，什么时候？在一个永恒的现在，一切都同时发生，没有前因后果，没有昨日明天。没有行动的行动就如同解脱一样，如此牧牛神认定有一种行动的瑜伽会伴随知识的瑜伽。有修从事的行为，是一种行为，它也会随着那个英雄及他的受害人一起消失。

牧牛神的教义既深奥又令人叹服，不过我想试着提出三点浅见。第一，牧牛神在隐居解脱及会造成业障的行为之间，并未真的提出新的解决之道。他反倒架起一道桥梁：如果执行行为时能真的无动于衷，则可等同于摒除自己的七情六欲以达“绝对”的苦行者之修行。两者都是弃绝尘世，自我死亡，在一个无昼夜之处重生。那是行为与无为之间达成一致吗？我宁可说那是行为转化为一种令人晕眩的无为。第二，虽然行为不会使英雄受到羁绊，却会

影响别人，那些在他的刀箭下丧生的人，有些是他的老师，例如德洛那(Drona)；其他人是他的亲戚，例如他的叔叔皮史麻(Bhishma)，他们的遗孀、子女、父母、兄弟姊妹、朋友怎么办？牧牛神所鼓吹的超乎凡人的无动于衷有另一个面貌：对别人的痛苦无动于衷。对这场大屠杀的恐怖结果视若无睹没那么简单，从有修的悲恸可得到证明。圣托马斯·阿奎那的回答似乎更清楚：杀戮是一种罪恶，不过还是会有战争。第三点是第二点的延伸：有修的无动于衷是一种个人行为，弃绝他自己和他的七情六欲，是一种精神英雄主义的行为，然而那种行为并未能显示对自己邻人的爱。有修救的只有他自己。我是否言过其实？我不以为然：至少我们可以说，牧牛神所鼓吹的是一种没有悲天悯人之心的无动于衷。他教有修如何逃避"业"来拯救他自己，而不是如何拯救别人。

这些感想到此告一段落。我们实在无法像西方的习惯那样，仅仅经由印度的宗教及禁欲的层面来界定印度文明(包括伊斯兰教，它也拥有美丽而神秘的传统)。甘地是个真英雄也是个圣人，不过圣洁或禁欲都无法定义印度。乐天神与母夜叉使其得到均衡：肉体美也拥有一种力量，那也是一种精神的魅力。印度人既不是逆来顺受，也不是清心寡欲。他们经常会暴力相向，而且性爱在他们的艺术与风俗中也是一种屡见不鲜的特质。逆来顺受与清心寡欲是一个铜板的两面。逆来顺受也是积极的爱的一种形式；清

心寡欲在本质上是情欲的也常会沦于暴力：牧牛神、湿婆神、湿婆神妃难近母，都是坠入情网也诉诸战争的神。印度的特质是对抽象的喜爱，而同时也热中具体形象。有时它很丰富，其他时候则嫌累赘。它使我们痴迷，也使我们厌烦。它创造了最清楚易懂以及全凭直觉的艺术。它是抽象的也是写实的，是情欲的也是知性的，是迂腐的也是宏伟的。它介于两个极端之间，它包含了这两种极端，植根于大地，延伸至不可见的天外天。一方面，形式的不断重复，各种观念互相重叠，兼容并蓄。另一方面，对天人合一的渴望。在它最辉煌的时刻——天人合一的具体化，既是充实也是空，躯体变形为精神的形貌而没有放弃知觉与肉体。

注释：

① 艾略特(T. S. Eliot)的《史威尼·阿果尼斯特》(*Sweeney Agonistes*，艾略特的二部诗剧的合称，史威尼·阿果尼斯特是剧中主人翁的名字)。——作者注

② 对许多佛教教派而言，尤其是中观学派(Madhyamika)，"法"本身是现实的基本要素。——作者注

③ 《相应部》(Samyutta-nikāya, I: 38)。收录于《佛经》(*Buddhist Texts*)，孔睿(E. Conze)、豪纳(I. B. Horner)、史奈葛洛夫(D. Snellgrove)、瓦利(A. Waley)等编辑，伦敦，一九五四年出版。——作者注

④ 普罗米修斯(Prometheus)，希腊神话中违抗天神宙斯命令偷火种给人类的巨人。

⑤ 赫拉克利斯(Hercules),希腊神话中的大力士。

⑥ 这一点我要感激一位墨西哥年轻学者普来夏多(Benjamin Preciado)饶富趣味的研究:《〈往世书〉中的牧牛神讫里什纳全集》(*The Krishna Cycle in the Purānas*),德里,一九八四年出版。——作者注

时间的奇妙装置

每一种文明都是一种时间观。制度、艺术品、工艺、哲学，我们所做的或梦想的都是时间交织成的。时间是一种信道的观念，不只是连续；对所有文化而言，它都是一种过程，有一个方向，或指向一个终点。时间有一种意义。或者，说得更精确点，时间是生存的意义，即使我们相信生存没有意义。印度教与基督教对人类处境——业与原罪，解脱与救赎——的态度截然不同，他们对时间的观念也大异其趣。两者都将时间视为短暂的连续之展现与结果：它们不只存在于时间中，也是时间所做出来的，不过它们也是一种决定时间及其方向的事件之结果。就基督教而言，那事件在时间开始之前发生：亚当及夏娃触犯戒律的地方原本是永恒不变的：天堂。人类的故事由被逐出伊甸园及我们进入历史开始。就印度教（以及佛教）而言，那事件不是在时间之前，而是时间与生俱来的。就基督教而言，时间是原罪的产物，因此它对时间的观念是否定

的，虽然不尽然如此：人类经由基督的牺牲及上帝赐与的自由，能够自救。时间不只是一种无期徒刑，它也是一种考验。对印度教而言，时间本身是邪恶的。时间的本质是暂时的也是不断改变的，因而也是虚幻的。它是时间，也是幻象：一则有迷人外表的谎言，只会受苦、犯错，以及最终死亡，使我们沦入同样痛苦又不真实的恐怖转世中。

对基督徒、犹太人、伊斯兰教徒而言，只有一个宇宙。路易士·雷瑙说，在印度教中，"古典宇宙结构学想象有一系列的宇宙由梵天的一个蛋中孕育出来①"。不只有一个宇宙，而是许多个。雷瑙补充："宇宙持续的时间，由开始至灭亡，对梵天而言是一天；在它之前有无数的诞生，随后也会有其他的灭亡。"宇宙在梵天睡觉及做梦期间都可持续下去。他醒来时，宇宙就会消失，不过在梵天再度就寝时又会诞生。梵天注定要梦见这个世界，我们则注定要在他的梦中。我们知道这些周而复始的梦所持续的时间：地球年两百一十九万年(另有一说是四百二十二万年)。每个周期(kalpa)有四个时期(yuga)。在目前这个周期中，我们正处于第四也是最后一个时期，Kali yuga(时母当道)。这是一个错误的时期，种姓混杂，社会及宇宙秩序堕落。它的末日已近，一切都会被火及水摧毁。在一段宇宙昏睡期后，宇宙会再度开始另一个周期。如此时间可以停止，它有一个终点；不过它会重生，重复同样的周期；那是一种无穷尽②。佛教与耆那教也有同样的周期与数目。比较这些

周期的浩瀚与基督教对世界的年代之假设:数千年。在印度教、佛教、耆那教的宇宙观中,以及鸠丹诺·布鲁诺(Giordano Bruno)和许多现代科学假说中,也有住着智能生物的许多世界。这些世界中有其他的佛陀和马哈弗拉斯(Mahaviras,耆那教的创始人)。佛经上甚至告诉我们,有一个未来的佛祖,当人类忘记时,他会再度告诉我们涅槃之道。我们已经知道他的名字:弥勒(Maitreya)。

连续的宇宙,有相对应的各个时期,这种观念在很多文化中都曾出现。那是美洲印地安人的一种信仰;古代的墨西哥人认为总共有五个宇宙,他们称之为"太阳"。目前处于第五个也是最后一个时期:"活动的太阳"(sun of movement)。这类的观念在东方、小亚细亚、地中海沿岸的其他文化中都曾出现,有许多哲学家也有共同的看法,如毕达哥拉斯、伊壁鸠鲁、柏拉图、斯多葛学派。印度教与希腊及罗马文化的另一个共通点:"尘世是不完美的,因为它不断地在改变"这种观念,改变是有缺失的征兆。人类,有缺陷的生物,渴望能像神一样的完美,而且与他的本体完全相同。改变,时间与世间不断地变化,渴望像神一样有永远不变的本质。对希腊人与印度教徒而言,运动是很难理解的,只知道那是试图到达超越时间的神一般的永远不变。赫拉克利特③认为,世界不是以相对立的事物间的对抗为基础的进展——那是现代对他的观念的诠释,我认为是误解——而是由持续的分裂与和解所形成的节奏:一分为二,两者互相憎恨,然后又相亲相爱,再度合而为一,接着又再

度分开……如此周而复始，直到时间终了。不是“可以选择的密切关系”，而是受命运摆布的密切关系：每个肯定都会产生它的否定，然后这个否定又会被否定而成为肯定。赫拉克利特不了解进步，柏拉图及亚里斯多德也不明白，他们将圆视为完美的象征：起点也是终点。圆是天体永恒运行的象征。运动渴望静止不动，时间渴望永远不变。

印度教宇宙结构学的复杂，以及它的周期之浩瀚，似乎属于掌控恶梦的那一套逻辑。最后，这些宇宙结构学会消失：我们张开眼睛，发现自己置身于幻象之中。梵天的梦境，我们称之为现实的，其实是一种海市蜃楼，一场恶梦。梦醒后就会发现这个世界的不真实。时间的否定特质不是原罪的结果，而是正好相反：人类的原罪或错误是时间的产物。邪恶的是时间本身。时间为何邪恶？因为它缺乏实体：它是一场梦、一则谎言、māyā(幻象)。这个词通常翻译为幻象(illusion)，不过必须补充说明，这个世界的幻象是神的创造物。《奥义书》中曾说：“你必须知道，本性(prakriti)是幻象(māyā)，而神是幻象的创造者(mayin)。牧牛神在《薄伽梵歌》中向有修解释他的出生时说：“虽然我不是诞生的，我的生命是不朽的……我透过我的力量(māyā)化身为凡人在这个世间。”在此māyā是力量。不过牧牛神又加上一句：“那些寻求我庇护的人，穿透那股神力(māyā)。”如此māyā就等同于幻象，以及创造外观的力量。真正的真实既不是创造也不是外观——它是不变的以及非

创造出来的神。对佛教徒而言，那就是空。māyā 是时间，不是西方人所谓的时间——一种动态的过程——而是一个虚假的真实无益的重复，一种幻影。每种会变的东西都不真实；能持续的才是真实的——上帝（Brahman，梵天）。人类与宇宙一样是暂时的，不过他的深处有本体（ātman，灵魂），与宇宙的本体是完全相同的。两者都超越时间，超越幸福。本体既不思考也不感觉也不会改变：它就是"是"。而佛教则否定自我，并将自我视为虚幻的元素之组合，必须借着冥想加以驱除，使其消散。印度教与佛教都对时间持激进的批判立场。

对印度教而言，时间没有意义，或者，说得更精确一点，就如牧牛神告诉有修的，它除了被神抹除之外，没有任何意义。这种时间观说明了印度人为何没有历史意识。印度曾出过伟大的诗人、哲学家、建筑师、画家，然而在现代之前，它不曾出过伟大的历史学家。印度人除了否定时间之外，还有两点也格外令人讶异：形而上的否定与社会的否定。前者妨碍了那种我们称为历史的文学、科学、哲学的文类之诞生；后者，种姓制度，使社会僵化。

对中国人而言，完美在于过去。孔子曰："吾述而不作，信而好古。"文明是一种秩序，与大自然及宇宙秩序并没有两样：那是一种律动。野蛮是违反自然法则，将天庭的原则与尘世的原则混为一谈，五元素（金、木、水、火、土）与地平线的四个点混在一起：脱离了宇宙律动。野蛮不是在历史之前，而是在历史之外。文明的曙光，

黄帝的神话幸福时代，也是它的正午，它最辉煌的时期。巅峰在于诞生之时，起始时是完美的，也因此是文明鼎盛的原型。古代是完美的，因为它代表自然界与世间的和谐状态。因此五经才会如此重要：它们是政治知识的根源，以及施政艺术的基础；政治是那套放诸四海皆准的理论的一部分；音乐、诗、舞蹈、仪式，都是政治，因为它们都是韵律；模仿古人是通往知识及仁政之途。道教的异端不相信孔子及其弟子所谓的古典、文明或美德，不过与他们同样把自然当成一个模型：智能是与自然的律动一致，知识不是一种学问，而是心灵的谐调。时间的意义在于过去；古代是太阳，照亮我们的成果，评断我们的行为，指引我们的步伐。

伊斯兰教的历史是按年代记载的史实，不是对时间的冥想。然而，卡尔丹(Ibn Khaldun)把人类社会分成两大族群：原始文化与文明。前者，无论是四处游牧还是定居一方，都不了解历史：他们紧紧依附着大地，或在沙漠中流浪，永远生活在同样的时间中。文明诞生，达到巅峰，衰颓，然后消失：山羊到它们的断垣残壁边吃草。文明是个别的机制，各有各的特色，不过全都得受生与死的法则所支配。然而它们有一种超越时代的元素，即宗教。真正的完美不在于时间而在宗教——尤其是伊斯兰教这种最终的宗教，它是最后的天启。

基督教的时间是直线的而不是周期循环的。它有一个开始(亚当与夏娃及堕落)，一个中间点(基督的牺牲与救赎)，及最后阶

段(现今)。基督教的时间打破了异教的周期律动。对柏拉图与亚里斯多德而言,完美的活动是绕圆圈:天体的意象,有条不紊而且亘古不变。直线的时间是偶发的,也是有限的;那是偶然的:它不是自行活动,而是受到外力的推动。基督教把关系颠倒过来:对人类而言,重要的是直线的时间,因为那使我们得到救赎或天谴。它既不是亘古不变,也不是无止尽的活动;它有一个"终点",这个词有两个意义:结束以及目标。因为有结束,所以是有限的;因为有目标,所以有意义;因为有这两者,所以它是有决定性的。基督教引进了决定性及自由的观念:它的时间意味着救赎或下地狱。虽然堕落是时间及历史的成因,不过是非功过并不在于过去,而在于现在——此刻我可以拯救自己或使自己沦入地狱。而且此刻属于一个很明确的未来——末日,无论是个人的死亡还是最后的审判。基督教与其他宗教有相同观点的是认为完美是超越时间的,不过它的超越不在过去,也不在时间之外;那是在一个很明确的未来:末日。那个末日是一件事的起点,那件事不是时间,我们无以名之,虽然我们有时称之为永恒。

现代的时间观是以基督教的时间观为基础。对我们而言,时间是直线的连续;历史——不是宗教的,而是世俗的。将宗教的时间变成世俗的时间会产生立即的结果:时间不再是有限且明确,而变成无限且不明确。现代的时间是一种永远的日后,一个永远无法企及,无法实现的未来。那个未来是无法定义的,因为它没有终

点或目标，它的本质是无法触碰的。那个未来离得越远，过去也会离得更远；过去也是无法触碰的。然而我们可以加以探勘，约略地推估古代的人类风俗，甚至地球及太阳系的古代风貌。相较之下，未来就无从推估。或许有朝一日我们可以知道自己从何而来，不过我们不大可能知道将何去何从。一支箭往前射去，直线前进，我们的时间的意义就如同不断在移动的生物，距离未来的完美越来越近——或越来越远。驱策我们继续前进的理念既令人惊叹，也毫无意义：明天会更好。

欧洲势力的扩张瓦解了东方社会的律动，它粉碎了时间的形貌及它的过程的意义。那远超过对领土的侵略。这些民族曾遭外族蹂躏，也知道在外国人统治下是何滋味，然而欧洲势力的出现对他们而言似乎是一种“不搭调”(dissonance)。有些人试着由那些狂热行为，那种延伸向不明确未来的意志中，找出一个目的。他们找到这种观念的基础后，大感震惊：将时间视为无止尽的进步，而不是一种神秘的吊诡，对他们而言是偏离常轨。不过他们在苦恼之余也觉得惊奇：无论这种观念如何不合理，显然它已引领欧洲人创造了奇迹。印度教与伊斯兰教菁英对西方唯物论的轻蔑立刻变成景仰。他们体认到，虽然英国人不比他们聪明，却比他们强大。他们的知识无法让人冥想灵界或获得解脱；他们的科学就是行动：大自然臣服于他们之下，而在他们的社会中，有钱有势者也不会那么仗势欺人。如今只要知道魔咒的配方，对每个人而言，古老的魔

法都伸手可及。

科学与工业技术,我们掌握物质世界的力量,以及这种力量给我们的自由,这是古东方的菁英之所以会对西方着迷的奥秘。那是真的目眩神迷:时间不再那么重要,人类不是星辰运转或业律的奴隶。这一刻的风貌可以由我们的知识及我们加诸其上的意志来塑造,时间变成可以打造的东西。现代的时间风貌是传统价值倒置的结果,在欧洲及在亚洲皆然:异教的时间周期循环的破灭,印度教绝对无穷的观念之瓦解,对中国的尊崇古代抱持怀疑,基督教的永恒的结束。一种四面扩散繁衍的完美:它的居所在未来,未来在各处,也什么地方都不是,在伸手可及之处,也永远无法掌握。进步不再是一种观念而是一种信仰。它改变了世界,也改变了心灵。它并不救赎我们脱离我们的偶发状况,它将之推崇成一种不断推陈出新的冒险。人类不再是时间的产物,而是它的创造者。

时间的陷阱在盲目崇拜改变的时刻,将“明天会更好”的信念视同一条历史的法则,未来将可辉煌鼎盛的观念风行全世界,而今这些观念都已开始崩溃。两次世界大战以及极权专制的建立粉碎了我们对美好未来的信心;科技文明已显示,它拥有强大的破坏力,对自然界及文化与心灵环境皆然。河川受到毒害、森林变成荒地,乌烟瘴气的城市,贫瘠的心灵。富裕的文明也同时是非洲及其他地区的饥馑。纳粹主义与极权主义的瓦解,使民主自由社会的全部罪恶继续横行于世,任拜金的恶魔摆布。马克思视宗教为群

众的麻醉剂，这句名言如今可以更精确地套用来形容电视，人类终将被电视麻醉，沉沦于一种痴愚的至福中。未来已不再是灿烂耀眼的承诺，而成为令人不寒而栗的问题。

对甘地而言，文明来来去去，唯一屹立不摇的是“法”——谦卑地以非暴力当唯一的武器这则真理。在某种意义上，他言之有理：历史是遗迹的伟大建筑者。他反对西方危险的发明，对由农人与工匠组成的小村落的社会满怀信心。历史本身以最盲目及最残酷的形貌，已证实他是错的：人口爆炸已粉碎了快乐农村的美梦。每个村落都是悲惨与绝望的深渊。我们都知道这一点，不过我们都知道得不够深刻：我们的时间观已经支离破碎，它奇妙的装置已灼伤我们的双手与心灵。或许，因应之道是将现在摆在已远逸的过去以及我们永远无法迄及的未来这时间三部曲的正中间，每一天的具体现实。我相信我们的文明改造必须由对时间的省思做起。一套新的政治必须以当今为基础。不过那是另一个议题，是我在其他文章中探讨的主题……本书是以试图回答我对印度的一个问题开场。现在我要以一个攸关我们所有人的问题收尾：我们生活在什么时代？

注释：

① 路易士・雷瑙，《梵文经典中的古印度文明》(*La civilisation de l'Inde ancienne d'après les textes sanscrites*)。巴黎，一九五〇年出

版。——作者注

② 参阅雷曼(Luis Gonzǎlez Reiman),《印度的时间周期和世界的历史分期》(*Tiempo cídicoy eras del mundo en la India*),墨西哥大学出版社(El Colegio de México),一九八八年出版。——作者注

③ 赫拉克利特(Heraclitus),公元前五四〇? ~四七〇?,希腊哲学家。

再会

再

会

我奉使印度的最后一年恰巧碰上年轻人的全球性大造反。我远远地跟在他们后头，心怀惊愕与期盼。我不是很明白这些运动的意义；不过，我可以自我辩解地说，他们的领导人也不懂。我们能确切理解的是，那是对现代社会的价值与理念的反抗。示威活动不是左翼的旧势力所煽动，而是受到自由意志论者的激励，光是这一点就颇令人称许。一九六八年巴黎的学运最具启示性，也最令我印象深刻。在我看来，那些年轻人的言行似乎是布莱克（William Blake）、雨果、惠特曼等既是造反者也是预言家的伟大现代诗人之遗风。我在思考这些事情时，一九六八年夏天的事件正可剀切阐述我的观点。由于酷热难耐，玛莉·荷西和我在喜马拉雅山的山脚一座村落中找地方暂时栖身，那是英国人昔日的避暑地，称为卡索利（Kasauli）。我们投宿在村中唯一的小客栈中，那客栈仍由两位年长的英国妇人经营，她们是英国殖民时期的遗老。我带

着一部短波收音机，以便每天听伦敦的英国广播公司（BBC）的新闻及评论。

我们在卡索利附近的乡间漫步，不过无论是崇山峻岭及下方的印度平原，还是种满绣球花的迷人花园——英国园艺，都无法使我们分心不去关注巴黎的事件。那些星期来，我觉得自己年轻时的希望再度复活：如果工人与学生可结盟，我们或许可以目睹第一场真正的社会主义革命。或许马克思说得没错：革命将在先进国家爆发，由在民主传统中受教育的无产阶级引爆。那场革命将会蔓延至已开发国家，使资本主义寿终正寝。还有一件马克思未能预见的新事件——那场革命也将会是一场意识剧变的开始。诗，西方伟大心灵传统的传承者，已成为行动。那是十九世纪的浪漫主义及二十世纪的超现实主义的美梦成真。我对超现实主义的诗学与美学不曾真正信服，只试过几次的“自动写作”，也一向相信诗难免要结合灵感与深思。超现实主义之所以吸引我，最主要的是它结合了诗与行动。这对我而言，正是“革命”这个词的精髓。安德烈·布烈东以令人叹服、足堪效法的笔触展现这些理念，他就在这些理念开始茁壮及在历史上立足之前不到两年辞世。

诸多事件不久就使我理想幻灭。没错，我们正在目睹一场震动，不是地震，而是意识的激动。这种现象无法以马克思主义来解释，或许反倒要在宗教史、西方文明的心灵底层中寻觅。一种罹病的文明：学生的示威活动就如发高烧般，不久便消退，不过那是更

严重的病症之征兆。我们回到德里，有更多消息在当地等着我：墨西哥市也在闹学运。大体而言，那算是响应已在美国、德国、法国发生的学运。暴动只限于墨西哥市，而且一般而言只有生活较优渥的中产阶级青年参与；那不是无产阶级运动，它也不打算吸纳劳工加入。不过，它已让政府的处境维艰：当时墨西哥政府正在紧锣密鼓地筹办几个月后即将举行的墨西哥奥运会。何况，墨西哥所发生的事有一些特性，也不只是响应撼动其他国家的事件。墨西哥的运动缺乏对资产阶级社会作道德、社会、性的批判，也缺乏巴黎学运那种诗意、放浪形骸的无政府主义，缺乏像“不准禁止”、“海滩在人行道下”那种响亮的口号，这种字句让人回想起四十年前超现实主义者的声明与宣言。相较之下，墨西哥年轻人的许多要求都相当具体；其中之一，当时，是如今也仍是墨西哥的政治争议之核心：民主体制。

要求政府进行民主改革是大多数墨西哥人的殷切期盼，尤其是不断扩增的中产阶级。墨西哥人已厌倦于执政党（宪政改革党，Institutional Revolutionary Party，或 PRI）的长期统治，该党于一九二九年基于历史及政治局势之需要应运而生，迄今仍大权在握[①]。当然，学运领袖的真正目的是一种革命本质：他们只将民主视为一个基础，藉此跃向第二阶段——建立社会主义。依此而言，他们的意识形态与巴黎的学运迥然不同。墨西哥年轻人受到切·格瓦拉[②]的吸引。我附带一提，这个典范会自取灭亡也一无是处：历史

早已和切·格瓦拉分道扬镳。不过学运结合了“民主”这个字眼，因而在墨西哥市的学生间蔚为风潮。

当时，墨西哥外交部长安东尼奥·佛洛里斯（Antonio Carrillo Flores）捎来一则讯息给我，他是个和蔼可亲、聪明睿智、通情达理的人。他要求我告诉他，以前印度出现类似墨西哥的局势时，当地政府采取何种措施。那是发给驻派各国大使的通函。我在回函中，除了寄上他所要求的资料外，还附了一份很长的个人注记。我把信中的基本论点再稍予扩充，后来以《附注》（Postdata，一九六九年出版）一文发表③。我试着替学生的立场辩护，只要他们所关注的是民主改革。我特别建议不要动用武力镇压，宜采政治途径解决这场冲突。佛洛里斯回我一封电报：他感谢我的回复，已详细读过我的评论，并呈交总统，总统也表达了同样的关切。随后我高枕无忧地睡了十至十二天，直到十月三日早晨，我得悉前一天的血腥镇压。我决定我已不能再代表一个与我理念完全背道而驰的政府。我致函佛洛里斯，表达我的决定，并拜会印度外交部长，知会他此事。

印度政府的反应极为友好而谨慎。茵蒂拉·甘地当时担任阁揆，无法公开替我送行，不过她邀请玛莉·荷西与我到她住处参加一场小型餐会，与会的有拉吉夫·甘地，他的夫人桑妮亚（Sonia），以及几位共同的友人。文艺界的友人也在国际学舍（International House）替我办了一场饯行会。报章媒体有相关文章与访问稿。《世界报》（*Le Monde*）的记者吉恩·伟兹（Jean Wetz），我的挚友，

就此事发表了一篇广泛的评述。几天后，我们搭火车到孟买，打算在此搭一艘往来于亚洲与地中海间的轮船维多利亚号(Victoria)。由德里至孟买的旅程很令人伤感，不只因为我回想起了将近二十年前那趟旅程，也因为沿途在各车站，都有一群群学生上车向我们献上传统花圈致意。我们在孟买投宿于泰姬玛哈饭店，拜会了几位友人。我们最后一个周日在象岛度过。那曾是我初窥印度艺术堂奥之处；那也是玛莉·荷西首度见识印度艺术之处，虽然她比我晚了几年，在我们结识之前。游人如织，一开始极令人扫兴。不过当地的美景克服了所有的干扰。碧海蓝天；蜿蜒的海湾与浅滩，有些是白色的，其他的是绿色、土黄色、紫罗兰色；海岛像颗陷入水中的巨石；岩洞与昏暗的光线中的雕塑，世间的凡人以及我们只能匆匆一瞥的另一个世界的高灵之形象……我再度体验几年前的感受，不过如今被另一道更严肃的光照亮：我们认为那将是最后一次欣赏这些景致了。那仿佛我们要离开我们自己。时间开启它的大门：等在我们前头的是什么？当晚，回到饭店，我写下这首诗，当作祈祷也当作告别：

湿婆神与芭梵悌女神：

我们敬拜你们

不是作为神

而是作为尽善尽美的

人类形象。

你们是人类的创造也不是，

人类服过劳役后

的结果。

湿婆神：

　　　　　你的四只手臂是四道河川，

四股流水。

　　　　　　　你的整个本质是座喷泉

可爱的芭梵悌女神在此出浴，

她在此晃动犹如一艘优雅的船只。

阳光下海涛拍岸：

那是湿婆神的大嘴在笑；

大海闪熠：

那是芭梵悌女神在水面的足迹。

湿婆神与芭梵悌女神：

　　　　　　　　　　　　　　　　我的妻子

和我

　　　　不奢求你们来自另一个世界的恩赐

一无所求：

　　　　　　　只求

海面的光影，

酣睡的陆地与海洋上赤足的光影。

一九九四年十二月二十日，于墨西哥市

注释：

① 已于二○○○年七月初大选败给国家行动党。

② 切·格瓦拉(Che Guevara)，一九二八～一九六七，古巴革命领袖，出生于阿根廷。

③ 英文版收录于《墨西哥的另一面：金字塔的批判》(*The Other Mexico: Critique of the Pyramid*)，纽约葛洛夫出版社，一九七二年出版。——作者注

后记

本书不拟以一张参考书目作结束。那将毫无意义；这不是有系统的研究，而是将我受到印度激发的省思、印象、异议等略加整理综合。那些名胜古迹、音乐、舞蹈，以及最重要的，当地民众，对我的影响远甚于阅读。当然，不可能巨细靡遗地提及我的所见所闻、与我交谈的人们、恒河（Ganges）及拉贾斯坦（Rajasthan）的沙漠、孟加拉及克拉拉的海洋、乌塔卡满德（Oootacamund）以及奥利萨（Orissa）的神殿、加尔各答的一位出租车司机或哥尔塔（Galta）的苦行僧、钦丹巴兰（Chindambaram）的婆罗门或孟买的袄教百万富翁、科钦的天主教教士、德里的诗人与舞蹈家、经营卡索利小客栈的两位英国老妇人。然而，这几年来陪同及引领玛莉・荷西及我的那些友人，若没能至少提起几位，未免太失礼了。

我首先要提到的友人，是作家克里希纳・克里帕兰尼（Krishna Kripallani）与他的夫人，泰戈尔的孙女。他们引领我进入现代

印地语及孟加拉语的文学殿堂。承蒙他们(或是亨利·密乔斯?)引荐我结识了短篇小说家洛坎纳斯·巴塔伽亚(Lokenath Bhattacharya),他以朴实的风格,试着描述最不真实的真实:漫不经心(absence)。纳拉扬·梅农(Narayan Menon),一位著名的音乐学家及爱诗人,以机智、耐心、智能向我介绍两种灵巧又复杂的艺术:印度音乐与舞蹈。最后,我有幸协助一位才华横溢的年轻画家沙堤虚·古雷特接受一笔奖助金到墨西哥游历。

我第二次奉使印度期间(一九六二至六八),交游更广阔了。首先应该一提的是一位已往生的挚友史万明纳山。他是一位画家及诗人,他结合了充满创意的洞察力与理智的严谨之特质。聪明过人的夏姆·拉尔,饱览现代西方思想及印度哲学传统典籍,尤其是佛经。画家克里斯南·坎南(Krisnan Khannan),画册内容扎实均衡。政论家罗梅虚·泰帕(Romesh Thapar),精力充沛,独具慧眼;他的夫人拉吉(Raj),同样机伶又活力十足;他的妹妹是知名的历史学家罗米拉·泰帕(Romila Thapar)。小说家鲁丝·贾巴拉(Ruth Prawer Jhabvala),不只因改编福斯特的几本小说成电影剧本而声名大噪,她自己的作品也颇负盛名。库虚万·辛(Kushwant Singh)是活跃的记者,也是两册《锡克教史》的作者。胡山(Hussain),印度最年长也是最年轻的画家,既传统又前卫。两位知名诗人:印地语诗坛祭酒伐兹扬南·阿格叶亚,以及英年早逝的年轻人修坎特·佛马。

我与小说家莫克·阿南德(Mulk Raj Anand)曾多次交换意见,讨论我们两人都深感兴趣的议题:怛特罗教派传统。我们也有音乐界的友人,例如查特·拉尔(Chatur Lal),他是印度塔不拉鼓(tabla)大师,喝威士忌像个苏格兰人。还有许多画家:盖登德(Gaytonde),他的抽象风景画,与现实毫无关系,不过画的是孟买的夕阳;笑容可掬的库马(J. Kumar),是个严肃的艺术家;安巴达斯(Ambadas),如今旅居挪威。还有两位知名女性:普波·贾雅卡(Pupul Jayakar),她有几本优美的著作名闻遐迩,是印度传统艺术知识不可或缺的读物,还有北方民俗音乐专家尤夏·巴格特(Usha Bhagat)。

有位加泰隆尼亚(Catalan)的印度教徒也不能不提,他是神学家,也是随季节而迁徙的候鸟,足迹遍及贝那拉斯至加州的圣塔巴巴拉(Santa Barbara):雷曼都·潘尼卡(Raimundo Panikkar)。他聪颖过人,我乐于花数小时与他讨论《薄伽梵歌》或佛经中一些有争议性的论点,我没听过任何人像潘尼卡般以这么激烈的辩证法攻击佛教的异端。

最后,另一个词锋犀利的健谈者:周都里。一个小精灵,他的妙语如珠、玩世不恭的论调、武断的意见、他的文化及他的嬉笑怒骂、他的直言无讳,使他立刻成为众所瞩目的焦点。周都里是《一个印度无名小卒的自传》(*The Autobiography of an Unknown Indian*)这部名著的作者,也曾写过数部针针见血的随笔,评述他的

国家和同胞。他的近作《你的手，伟大的无政府主义者！印度，一九二一～一九五二》（*Thy Hand*，*Great Anarch*！*India*，*1921—1952*），是逾九百页的巨作，对不是很关心印度政局细节的外国人而言或许太过冗长，然而其中不乏脍炙人口的章节，以另一道光照亮了印度现代史，更残酷，却更真实。最后一章，《信仰与睿智》（Credo et Intelligam），是一段哲学及道德的证言，感人而令人低回。

精典文库书目

主编 周 宪　　副主编 左 健　　出版统筹 杨全强

柏林童年	(德)瓦尔特·本雅明 著	王涌 译
缅甸岁月	(英)乔治·奥威尔 著	李锋 译
我为什么写作	(英)乔治·奥威尔 著	刘沁秋　赵勇 译
孟兰变	孟晖 著	
张爱玲传	余斌 著	
佛罗伦斯月光下	(英)萨默塞特·毛姆 著	卢玉 译
剧院风情	(英)萨默塞特·毛姆 著	俞亢咏 译
德国人	(德)瓦尔特·本雅明 著	王涌 译
巨匠与杰作	(英)乔治·奥威尔 著	李锋 译
作家笔记	(英)萨默塞特·毛姆 著	陈德志 译
老美国志异	(美)格雷尔·马库斯 著	董楠 译
永远的男孩女孩	(美)艾里森·卢里 著	晏向阳 译
冷记忆 1—5	(法)让·波德里亚 著	张新木等 译
美国	(法)让·波德里亚 著	张生 译
终极美味	(法)妙莉叶·芭贝里 著	严慧莹 译
作家看人	(英)V. S. 奈保尔. 著	孙仲旭 译
葡萄牙修女的情书	(加)蜜莉安·席尔 著	钟玉珏　陈秀云 译
少女	(法)安娜·维亚泽姆斯基 著	王琳叶 译
明智的孩子	(英)安吉拉·卡特 著	严韵 译
新夏娃的激情	(英)安吉拉·卡特 著	严韵 译
印度札记	(墨)奥克塔维奥·帕斯 著	蔡悯生 译
印度慢吞吞	(印)马克·涂利 著	郑家瑾 译
巴塔哥尼亚高原上	(英)布鲁斯·查特文 著	叶肖 译

歌之版图	(英)布鲁斯·查特文 著	叶肖 译
局部麻醉	(德)君特·格拉斯 著	刘海宁 译
头脑中诞生的德国人	(德)君特·格拉斯 著	刘永强 译
巴黎的学习岁月	(德)尼克拉斯·桑巴特 著	洪天富 译
刺猬的优雅	(法)妙莉叶·芭贝里 著	史妍　刘阳 译
情色之花	(法)菲利普·索莱尔斯 著	段慧敏 译
别样的声音,别样的房间	(美)杜鲁门·卡波蒂 著	李践 译
梦想家彼得	(英)伊恩·麦克尤恩 著	孙仲旭 译

［Ｇｅｎｅｒａｌ Ｉｎｆｏｒｍａｔｉｏｎ］
书名＝印度札记
作者＝（墨）奥克塔维奥·帕斯著
页数＝２４２
ＳＳ号＝１２４６２３５８
出版日期＝２０１０．０１

封面
书名
版权
目录
往来于地球两端
- 孟买
- 德里
- 旧地重游

宗教、种姓制度、语言
- 罗摩与真主安拉
- 宇宙源始
- 百家争鸣的语言

国家的规划
- 筵席与斋戒
- 印度历史的独特性
- 甘地：中间与极端
- 国家主义、政教分离、民主政体

实与空
- 乐天神与母夜叉
- 禁欲与长寿
- 解脱的批判
- 时间的奇妙装置

再会
后记